

دكتور عبد اللطيف حمزة

بين الشقوع

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي



دكتور عبد اللطيف حمزة

ابن المظفر

الطبعة الثالثة ١٩٦٥

شبكة كتب الشيعة



ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربي

shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

دار الثقافة العربية للطباعة
طابرين . ت ٩١٦٧٤٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الثالثة

صدر كتاب « ابن المقفع » منذ ثلاثين سنة والكتبه ما زال بعد مضي هذه المدة الكبيرة خليقاً بأن يصدر وأن يفيد منه كثيرون من الباحثين والمتعشقين للأدب العربي .

لا أقول ذلك اعتباطاً ، ولا افتخاراً ، ولا ادعاء ، ولا رغبة في التزيد في القول . ولكني أقوله معتمداً على أقوال غيرى من الباحثين أو الدارسين الذين صرحوا لي مراراً بأن بحثي عن « ابن المقفع » ما زال جديداً في بابيه بالرغم من كثرة ما ظهر من الكتب الجليلة في دراسة هذه الشخصية الأدبية الكبيرة ، وبالرغم ما كتب من الأبحاث التي قصد بها أصحابها إلى نيل درجة الدكتوراه في الآداب في موضوع خطير كموضوع هذا الكتاب .

وذلك مما دعاني إلى إصدار هذه الطبعة الثالثة وأنا واثق من أن طبعات أخرى كثيرة ستصدر من هذا الكتاب بمشيئة الله تعالى .

ترى — لماذا يحتفظ هذا الكتاب بحدته إلى اليوم ، ولماذا أحببته حباً لا يدانيه حب الكتاب آخر من كتبى إلى اليوم ؟

الحق . لقد كان « ابن المقفع » أول شخصية كبيرة في تاريخ الأدب العربي حظيت بصداقتها ونعمت بأدبها منذ تخرجى في كلية الآداب

جامعة القاهرة . وقد أحسست لذة عميقة في هذه الصداقة ربما لم تتح لي بكمها وكيفها مع كثيرين من الشخصيات الأدبية والصحفية التي سعدت بصحبتها في الثلاثين سنة الماضية .

أحببت ابن المقفع لأنه بطل من أبطال الدفاع عن حرية الرأي — تلك الحرية التي عاشت البشرية تدافع عنها وستظل تدافع عنها إلى أن يبدل الله الأرض غير الأرض والسموات : دافع عن هذه الحرية في مجال العقيدة حتى اتهمه الناس بالزندقة . ودافع عنها في مجال السياسة حتى قالوا إنه لقي مصرعه على يد الخليفة المنصور بسبب الرسالة « الهاشمية » التي انتقد فيها ابن المقفع سياسة هذا الخليفة .

كما أحببت ابن المقفع لأنه بطل الثقافة الفارسية التي جعل منها عنصراً هاماً من عناصر الثقافة الإسلامية . ولولا جهود هذا الرجل في نقل التراث الفارسي إلى اللسان العربي لما استطاعت الثقافة الفارسية أن تشق طريقها إلى هذه الغاية وتصبح في وقت وجيز جزءاً هاماً من أجزاء الثقافة الإسلامية ، وجزءاً هاماً كذلك في حضارة العالم الإسلامي .

ثم أحببت ابن المقفع لاختيار أدبي فني خالص . وخلاصة هذا الاعتبار أنني نظرت إليه — بل نظر التاريخ نفسه إليه — على أنه أول من حمل عبء النثر الفني أو الكتابة العربية مع صديقه عبد الحميد ابن يحيى الكاتب منذ أواخر الدولة الأموية .

الحق كذلك أن كل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثة المتقدمة كاف لأن يستأثر بحبي لابن المقفع وسعادتي بصداقة ابن المقفع واعترازي

بهذه الصداقة المتينة إلى اليوم . وأخيراً وبعد مضي ثلاثين سنة على صدور هذا الكتاب يسعدني كذلك أن أذكر للقراء شيئاً منغني الحياء من ذكره في كل من الطبعتين السابقتين . وهذا الشيء هو أنني من أجل الكتاب الذي كتبتة عن ابن المقفع في عام ١٩٣٧ أصدرت كلية الآداب قراراً وافق عليه مجلس الجامعة بإعفائي من درجة الماجستير والسماح لي بالتقدم مباشرة للحصول على درجة الدكتوراه .

وأي تكريم لي ولهذا الكتاب يكون أكثر مما فعلته الجامعة إذ ذاك ؟

والله أسأل أن ينفع به عشاق الأدب العربي والفكر العربي ، والوطن العربي ، والله ولي التوفيق ؟

عبد اللطيف حمزة

مصر الجديدة في أول أغسطس سنة ١٩٦٥

الباب الأول

الفصل الأول

الشعب الفارسي بين الشعوب الإسلامية

بزغت شمس الإسلام وباسمه تقدم العرب في فتوحهم ، وما كاد يتم للعرب هذا الفتح حتى نشأ عن ذلك ما نشأ من المزج بين الأمة الفاتحة والأمم التي غلبت على أمرها . ولكن هذا المزج لم يحدث حتى أفاقت هذه الشعوب من دهشة الفتح — ثم حدث تفاعل قوى بينها جميعاً وأنتج هذا التفاعل شعباً جديداً وعقلاً جديداً وأدباً مستحدثاً وفلسفة مستحدثة . وذلك أن العربي قد اضطر منذ تلك الفتوح إلى أن يكون له اتصال بالفارسي والرومي ، والشامي والمصري ، والعراقي والمغربي ، والهندي والسندي . وامل كل من هؤلاء ذوقه ونفسيته ، وخلقه وعقليته ، وعقيدته ، ودمه وجنسيته ، ونظامه وسياسته !

ونستطيع أن نقرأ في كتب الأدب عامة وكتب الجاحظ خاصة ، فنجد أخباراً كثيرة في هذه الكتب يصح أن توضح لنا شيئاً عن خصائص تلك الشعوب وما يمتاز به كل شعب منها . فهي تذكر مثلاً أن العربي ممتاز بالشعر والقيافة ، والميل إلى الخفة والبساطة ، وأن الفارسي ممتاز بالحكمة والسياسة ، والرغبة في اقتناص اللذة وجلب النعيم ، ويمتاز اليوناني بالفلسفة ومعرفة العلل والعناية بالمعاني ،

والسندى بالصيدلة ومعرفة العقاقير ، والهندي بالحساب وعلم النجوم والميل إلى فلسفة الزهد والتصوف ، والتركي بالحروب . وكما يقول الجاحظ : « ليس في الأرض كل تركي كما وصفنا ، كما أنه ليس كل إيراني حكيم ، ولا كل أعرابي شاعراً قائماً ، ولكن هذه الأمور في هؤلاء أعم وأتم وفيهم أظهر وأكثر » (١) .

وإذا كان هناك اختلاف كبير بين هذه الشعوب في أخلاقها وعاداتها ، فثم اختلاف كبير في أهوائها السياسية أيضاً . يدل ذلك على ذلك ما قاله محمد بن علي بن عبد الله بن عباس لرجال الدعوة العباسية حينما اختارهم لها قال : « أما الكوفة وسوادها فهناك شيعة علي بن أبي طالب وأما البصرة فعثمانية تدين بالكف ، وتقول كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل ، وأما الجزيرة فحرورية مارقة ، وأعراب أعلاج ، ومسلمون في أخلاق نصارى . أما أهل الشام فلا يعرفون إلا آل أبي سفيان وطاعة بني مروان . وأما أهل مكة والمدينة فقد غلب عليهم أبو بكر وعمر ، ولكن عليكم بخراسان فإن هناك العدد الكثير والجلد الظاهر وصدوراً سليمة وقلوباً فارغة » (٢) .

وإذن فالبصرة مختلفة عن الكوفة ، والعراق كله مختلف عن الجزيرة ، والجزيرة شيء غير الحجاز ، واللون السياسي لخراسان مختلف عن سائر الأقطار الأخرى ، وهذه الممالك كلها مندمجة تحت راية العرب أنفسهم لا يعلمون بما سيجري على أيديهم من مزج واختلاط

(١) رسائل الجاحظ بهامش الكامل للبرد .

(٢) عيون الأخبار لابن قتيبة ج ١ ص ٢٠٤ .

وهذه الأمم المخلوبة نفسها لا تدري بما سيجرى عليها من عبر وأحداث !
ثم إنك تعلم أن العرب طبقوا بعد الفتح نظام الرق والولاء ،
فكانت الجوارى توزع على الفاتحين وتباع في أسواق المقينين والنخاسين
أو باعة الرقيق — وتهدى كما تهدى الطرف الثمينة والمال والمتاع !

وقد غصت بيوت المسلمين بأولاد الجوارى ، حتى أصبح البيت
الإسلامي مجتمعاً لأشخاص ينتمون إلى أمم مختلفة . خذ لذلك مثلاً
بيت المنصور ، فقد كانت فيه (أروى) بنت منصور الحميري ، وكانت
يمنية ، كما كانت فيه أمة كردية كان المنصور قد اشتراها وتساها ،
وأخرى رومية ، وامرأة ثالثة من بنى أمية قيل إنه أولدها بنتاً تسمى
(العالية) . ومع ذلك فقد كان المنصور مشهوراً بالبخل مقتصداً في
اللذة ، مشغولاً بتأسيس الملك ، فلم يسرف في الأمان بالقياس إلى من
أتى بعده من الخلفاء كالرشيد ، وهو الخليفة الذي يقول عنه صاحب
الأغانى : « إنه قد كان له زهاء ألفى جارية » أو بالقياس إلى الخليفة
المتوكل ، ويقول المسعودى إنه كان له أربعة آلاف سرية ! » .

وليس شك في أن هذا التوالد الجسماني قد تبعه توالد أخلاقي
وعقلي ، أن هذا وذاك قد أنتجا معاً صنفاً من الناس يوشك أن يكون
متفوقاً في كل شيء . حتى لقد خيل إلى بعض الناس يومئذ أن
النبوغ وقف على الأعاجم ، وأن العبقريّة مقصورة على المولدين .
وهذه نظرية - بيولوجية - قد ثبتت صحتها ، وفرغ العلماء والمفكرون
من التدايل على صدقها . من أجل ذلك أقبل الناس إقبالاً شديداً في
ذلك الوقت على هذا النوع من التواليد . قال الأصمعي : « أكثر

أهل المدينة يكرهون الأماء ، حتى نشأ منهم على بن الحسين بن أبي طالب والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ، وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب ففاقروا أهل المدينة فقهاً وعلماً وورعاً . فرغب الناس في السراى .

إذن فقد كان لهذا الضرب الجديد من الحياة التى يحياها الناس فى العصر العباسى آثار حسنة قيمة . ولكن كانت له إلى جانب ذلك آثار سيئة . فنستطيع أن نقول فى صراحة وإيجاز إن العرب فى ذلك الطور قد هدموا قوميتهم ، أو كادوا يهدمونها ، وقضوا على أدبهم وخطتهم وتماييدهم أو كادوا يمتصون عليها . ولم يكد يسلم قليلا من هذا التدمير الحادث إلا شيئان : هما اللغة والدين . بل إنه قد نال هذين أيضاً من العبث ما نالهما ، وهذه كتب الأدب والملل والنعل والتاريخ تنهض كلها دليلاً على ما نقول :

غير أن أسوأ الآثار التى نجمت عن هذه الحياة الجديدة أثاران خطيران :

« أولهما » أثر هذه الحياة الجديدة فى الأدب العربى الخاص .
« وثانيهما » أثرها فى الأخلاق العامة .

فأما أثرها فى الأدب العربى الخاص ففى استطاعتك أن تقول إن العرب فى هذا التوليد قد سمحوا لغيرهم منذ أول الأمر بأن يحنوا على أدبهم جنائية لا تغتفر . ونحن إذ ندرس الأدب العربى فى القرن الثانى للهجرة ، وهو القرن الذى تم للعرب فيه هذا المزج والاختلاط ، لا ندرس أدباً عربياً يمكن أن يكون خالصاً بحال ما ، ونحن حين نلتمس هذا الأدب العربى الخاص ، لا نستطيع أن نظفر به فيما خلفه لنا هذا

القرن والقرون التي تلتها من آثار أدبية في أيدينا جزء عظيم منها ، ولا نستطيع أن نظفر به في الكوفة والبصرة وما حولها من تلك البيئات الأدبية التي كانت تخرج بالحياة مروجاً ويشتعل فيها النشاط اشتعالاً . ولكننا نظفر بالأدب العربي الخالص في البادية وما حولها ، أعني في تلك الجهات التي يمكن أن يقال إنها كانت بعيدة عن النفوذ الفارسي محتفظة بالروح العربي . وفي البادية كان يعيش أولئك الأعراب الذين كانوا يفدون من حين لآخر إلى البيئات الأدبية المتحضرة ، ثم لا يلبثون بها إلا ريثما يعودون أدراجهم إلى الصحراء . وإلى البادية كان يرحل علماء اللغة وكان أكثرهم من الموالي ، فكان هؤلاء العلماء مختصين حقاً باللغة العربية ، ولكنهم لم يكونوا مختصين بالأدب العربي . أخلص هؤلاء العلماء اللغة ، فظلوا ينشطون إلى البادية حتى قيدوا صحيح العربية ، وضبطوا ألفاظها ، وحفظوها من العجمة التي كادت تلحقها . ولم يخلص هؤلاء العلماء الأدب العربي ، فما كاد يتم لهم ما يرجون من صحة اللغة وضبطها حتى قطعوا الصلة بين البدو وبين هذه البيئات المتحضرة التي كانت تضرب فيها الحياة ويزدهر فيها العلم ويعمل فيها الأدب ، ومن هنا أتت إساءتهم إلى الأدب العربي الخالص حين يتروه أو قل — أماتوه — فلم نعد نجد ضرورة لذلك الأدب العربي الخالص . وكأنا بالعرب أنفسهم قد أغضوا عن ذلك ورضوا به ، فشاركوا الفرس في القضاء على الأدب العربي كما شاركوهم في القضاء على الأخلاق العربية والقومية العربية .

والحق أننا منذ بداية العصر العباسي وجدنا أنفسنا أمام أدب لا يمكن أن يكون عربياً محضاً ، ولكنه عربي فارسي ، أو هو مزاج

من هذين معاً ، وأعجب من ذلك أن هذا الأدب الفارسي الذي ظهر على استحياء في نهاية الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية هو الذي أخذ يتقوى شأنه بعد ذلك بسرعة البرق ، وبقي على هذه الدرجة من القوة وعظم الشأن حتى كان القرن الرابع الهجري ، وكان ظهور الدويلات الحديثة ، ومنها الدولة الطاهرية والدولة السامانية ، والدولة الصفارية والدولة البويهية والدولة الغزنوية .

لم يكتف الفرس بأن يكون الأدب العربي فارسي الصبغة ، أو يكون الأديب العربي فارسياً ليس له من العربية إلا الثوب أو القشرة ، بل فكروا أخيراً أن يكون أديبهم مكتوباً باللغة الفارسية الحديثة بدلاً من العربية القديمة .

فأما في عهد دولة بني طاهر — ولم تسكن هذه الدولة مستقلة كل الاستقلال عن الدولة العباسية — فإن الأسباب لم تكن قد تهيأت بعد لظهور الأدب الفارسي . ومن أجل ذلك أثر عن الطاهريين أنهم حاربوا الآداب الفارسية ، وقيل إن رجلاً أهدى إلى عبد الله بن طاهر كتاباً كان قد ألف لكسرى أنو شروان فرفضه عبد الله وقال : حسبنا القرآن والسنة ، ثم أمر بالكتاب نفسه فألقى في النار .

وأما الدولة الصفارية ، وهي الدولة التي ظفر بها يعقوب بن الليث الصفار بطريق الثورة لا بطريق التولية ، فتذكر الروايات الفارسية عن صاحبها أنه جمع أخبار ملوك فارس ، وأمر أن تترجم من اللغة الفهلوية إلى اللغة الفارسية حتى استوى له من هذا كله كتاب يقال إنه أصل كتاب الشهنامة للفردوسي . وتذكر الروايات الفارسية أيضاً

أن أول من نطق بالشعر الفارسي الحديث هو طفل رضيع ليعقوب ابن الليث الصفار . وإنه وإن كانت هذه الروايات الفارسية كلها موضعاً للشك فإنها مع ذلك تنهض دليلاً على بداية العناية بالأدب الفارسي .

وأما الدولة السامانية — فيما بعد — فقد تجردت لإنهاض الأدب الفارسي وتوفرت على تشجيعه ، ونشأ في كنفها أكثر من ثلاثين شاعراً وشهدت هذه الدولة نشأة الشعر الفارسي بالمعنى الصحيح ، وابتدأ فيها نظم الشهنامة ، شرع في نظمها شاعر اسمه — الدقيقي — قيل أنه ألف منها ألف بيت حتى جاء الفردوسي فأتمها خمسة وخمسين ألفاً .

وأما الدولة البويهية وهي التي ظهرت في الشمال الغربي من إيران ، وعظمت سلطتها حتى استولت على بغداد وادعت لنفسها نسباً ينتهي إلى (بهرام جور) فلا يكاد التاريخ يعرف عنها شيئاً في الأدب الفارسي ، ومصدر ذلك أنها قامت في (بغداد) عاصمة الأدب العربي . ووزيراها العظيمان وهما (الفضل بن العميد) و (صاحب بن عباد) كانا لذلك من أدباء العربية ، وكذلك كان الشعراء والكتاب المتصلون بها ، ولم يعرف من شعراء الفرس من كانوا يتصلون بالصاحب بن عباد إلا رجلان هما المنطقي والخسروي .

وأما الدولة الغزنوية ، التي نشأت في أواخر القرن الرابع الهجري ببلاد أفغانستان فقد ورثت الأدب الفارسي في ريعانه وقوة شبابه ، والتف حول محمود الغزنوي كثيرون من أدباء الفرس وشعرائهم ، وكان أظهر هؤلاء جميعاً الفردوسي الذي تنسب إليه الشاهنامه .

وفي القرن الخامس الهجري استولى السلاجقة على آسيا الإسلامية

وأخذوا بغداد ، وبرغم أن دولة الغزنويين كانت دولة تركية فإنها حين حكمت إيران تحضرت بالحضارة الفارسية ، وكثرة شعرائها كانوا لذلك من الفرس ، ولم يعرف من شعرائها من نظم بالتركية .

إذن فقد كانت اللغة العربية وحدها لغة الأدب حتى نهاية القرن الثالث الهجرى . فلما كان القرن الرابع ظهر أدب فارسى مكتوب باللغة الفارسية وكان أول ظهوره فى المواطن النائية عن مركز الثقافة العربية كخراسان . ومعنى ذلك أن اللغة الفارسية أخذت تزاحم اللغة العربية فى الأدب ، ولكن الأمر كان على غير ذلك فى العلم . فقد بقيت اللغة العربية وحدها صاحبة السلطان فى الميدان العلمى باستمرار ، وقل من العلماء من كان يترلف علماً بالفارسية فى بعض الأحيان ، فتمد ألف الغزالي كتباً كثيرة باللغة العربية ، وكان من آثاره كتاب واحد فقط بالفارسية هو كتابه (كيمياء السعادة) — قال إنه ألفه بالفارسية لى يفهمه العامة ! وكذلك فعل فخر الدين الرازى ونصير الدين الطوسى والبيضاوى . فكانت الكثرة المطلقة من كتبهم وآليفهم بالعربية ، والكتب لم يترلفوا بالفارسية إلا فى مرات قليلة جداً يمكننا أن نهملها وألا نأخذ بها ؛ وهكذا اختفى الأدب البدوى الخاص قديمه وحديثه اظهور العنصر الفارسى : وذهب بالأدب البدوى القديم كل من العصر الجاهلى والعصرى الأموى الذى يمكن اعتباره من الناحية الأدبية ظلاً للعصر الجاهلى وامتداداً له ، وأما الأدب البدوى الحديث فلم يعد فى استطاعة الناس أن يظفروا به إلا فى البادية وحدها . وشعر البادية فى العصر العباسى — أعنى فى الوقت الذى كان الناس فيه مشغولين بأشعار بشار والبحتري ومسلم وأبى تمام — لم يكن يحفل الناس به

إلا قليلا ، ولم يكن يعنى به الشعراء والأدباء أنفسهم إلا لماما ، ولماذا يحفل به أو لئلك هؤلاء ؟ ألم يكن يكفّهم أن يعرفوا الشعر العربى القديم الذى ورثوه عن العصرين الجاهلى والأموى ؟ ألم يكن يكفّهم أن يقوموا على درس هذا الشعر وحفظه ، وتربية أنفسهم تربية شعرية على أساسه ، حتى يتسنى لهم بذلك أن يصوغوا شعرا عربيا فى لغته عربيا أو كالعربى فى أسلوبه وبعض معانيه وأخيلته ؟ حسبهم إذن ذلك الشعر البدوى القديم ، فليقنعوا به ، وليشحنوا به ملكتهم الشعرية ثم ليتركوا الأدب البدوى المعاصر لهم يذهب به مذهب بنفوذ الأعراب ، وتقاليد الأعراب وعقول الأعراب .



ودع عنك أثر الشعوب التى تألفت منها الدولة العباسية فى الأدب ودع عنك جهود الشعب الفارسى منها بنزع خاص ، وانظر معى إلى أثر هؤلاء وأوائك فى الاخلاق والأذواق .

فكما احتجب الأدب العربى البحث حين عدا عليه الأدب الفارسى الجديد فكذلك احتجبت المرأة العربية الحرية ولزمت بيتها لا تبرحه وتركت ميدان الأدب والاجتماع لتلك المرأة الغربية التى غشيت مجالس الأدباء واتصلت بالكتاب منهم والشعراء وأثرت فى أدبهم تأثيرا مخالفا كل المخالفة لتأثير المرأة العربية الحرة فى شعراء العصرين الجاهلى والأموى . ويومئذ كانت تلك تمثل الخلق العربى بالمعنى الصحيح ، وكانت أهلا لتقدير الرجال ، وكانت موضعا لحبهم واحترامهم ، وكانت هى من جانبها توحى إليهم شعرا يصح أن يكون المثل الأعلى لسمو العاطفة . وهؤلاء شعراء بنى عذرة ترجم شعرهم عن أنبل

المشاعر وفي غزل عفيف وأدب لطيف وهذه اميلي الأخيلية وشعرها في توبة الخفاجي يدل على صدق العاطفة وطهرها ، وسيرتها تدل على ذلك أيضاً . كانت تقابل من تقابل من الخلفاء والأمراء فيداعبونها بأخبارها مع توبة ويسألونها أن تنشد لهم شعرها فيه فتفعل وهي على ثقة من احترامهم لها وإكبارها انبل شعورها . من ذلك مثلاً أنها دخلت يوماً على الحجاج فطأطأ لها رأسه حتى ظن الجالسون أن ذقنه قد أصابت الأرض (١) ؟

وأما المرأة العباسية فلم تسكن كذلك ، كانت امرأة فارسية أو رومية أو مغربية أو هندية . وكانت امرأة لا تأخذ نفسها بالعفة والشرف لأنها جارية والجارية لا تؤخذ عادة بتلك القيود الأخلاقية التي تؤخذ بها الحرائر . وكانت امرأة متعلبة متحضرة وليست جاهلة متبذية ، لأنها كانت تباع وتشترى وكان يزيد في ثمنها ويغلى من قيمتها أن تتوفر فيها شروط عدة : منها أن تكون جميلة الوجه ، رخيمة الصوت ، عذبة اللحن ، رقيقة الالفاظ ، رشيقة الحركات طروباً أعروباً ، حافظة للأشعار ، راوية الملاح والأخبار ، عارفة بالأدب معرفة لا بأس بها !

كما كانت هذه المرأة لا ترى غالباً إلا في أسواق الرقيق ، وفي مجالس الغناء وأندية اللهو والعبث والمجانة التي لم تكن تعلق في لهوها وعبثها عن أندية باريس في الوقت الحاضر . وكان قتيان العرب يختلفون إلى هذه

(١) ج ١ من الأمل إلى لأبي على القاني ص ٨٦ طبعة بولاق .

الأندية ويستمعون إلى غناء الجوارى ويمتعون أنفسهم بجمالهن ويخلطون أنفسهم بهن مخالطة ليست في مجموعها شريفة ولا طاهرة .

وكان كل شاعر أو أديب مستهماً بجارية من الجوارى يتمالقها كثيراً ، ويقصد إليها كثيراً ويعشقها عشقاً لا يخلو من سوء . فكان لمسلم بن الوليد (سحر) . وكان للعباس بن الأحنف (فوز) كما كان لأبي نواس (جنان) .

وفي الحق أن الجوارى كن مغنما عظيما الأدب والفن والذوق معاً ، والحق أنهن نهضن بالتربية الجمالية التي أخذن بها الشعب . ولكن الجوارى كن في الوقت نفسه خسارة عظيمة فقط على الأخلاق ، وعليهن تقع التبعة كلها في ذلك . وما للجارية وللأخلاق ؟ أليست تباع وتشتري في الأسواق كما تباع السلع ؟ أليست تقضى كل أوقاتها في مجالس الغناء ، وناهيك بهذه المجالس ، وبما فيها من خلاعة ومجانة وبدع ؟ ولا تقل أن الإسلام كان لا يجيز هذه الأخلاق ولا يسمح بها . فقد دخلت في الإسلام شعرب كثيرة ، ودخلت كلها في هذا الدين بعمولها وآدابها وأخلاقها لا يعتول العرب وأخلاقهم وآدابهم . وكان الشعب الفارسي بنوع خاص رائد الجميع في ميادين اللذة ، وقائد الجميع إلى تلك المتعة . فبدأ حركته هذه بنشر أخبار الملوك الساسانيين — في مجالسهم الخاصة التي كانوا يجلسون فيها لتعاطي الشراب وسماع الغناء من أمثال (يوشث) ، و (الفهيلذ) وغيرهما من أعلام المطربين ونوابغ المغنين وسترى بعد حين كيف أن الطبيعة الفارسية نفسها بالقياس إلى طبائع الأمم الأخرى في ذلك الحين كانت تميل إلى اللذة المادية وحدها تؤثرها على غيرها وتسلك في سبيل الحصول عليها كل طريق .

الفصل الثاني

الثقافة الفارسية بين عناصر الثقافة الإسلامية

لم تكن الثقافة الإسلامية مؤلفة من العنصر العربي وحده ؛ بل كانت مؤلفة منه ومن عناصر مختلفة وأصول متباينة :

ففي هذه الثقافة الإسلامية عنصر يوناني ، والعقل اليوناني ميال إلى فلسفة التعليل والتحليل ، وميله إلى المعنويات أكثر من ميله إلى الماديات ، وآية ذلك أن الحضارة اليونانية نفسها حضارة معنوية في جملتها ، وأن التماثيل اليونانية لم يكن يقصد فيها إلى الجمال الفنى الظاهر بمقدار ما قصد فيها إلى أن تكون مريحة بمعنى خاص ؛ معبرة عن شعور معين . ومن هنا كان ألفن اليوناني فناً للفن ، والعلم اليوناني علماً للعلم ، والفلسفة اليونانية فلسفة للفلسفة .

وفي هذه الثقافة الإسلامية عنصر هندي ، انتقل إليها من طريقين أما أولهما فطريق الهنود أنفسهم بعد الفتح الإسلامى . وأما ثانيهما فطريق الفرس الذين كانوا قد تأثروا بالفلسفة الهندية منذ فتوح الإسكندر الأكبر ثم نشروا ثقافتهم الفارسية الممزوجة بالعنصر الهندي بعد الفتح الإسلامى ، والفلسفة الهندية فلسفة تأمل ؛ والعقل الهندي عقل ديني قبل كل شيء ؛ والأفكار الهندية — فيما يقول الباحثون — هى إلى الخيال أقرب منها إلى الواقع ، وهى إلى أن تكون أفكاراً ملائمة للشعر أقرب منها إلى أن تكون أفكاراً ملائمة للعلم . يريد الهندي أن يوضح لنا — مثلاً — كيف خلق هذا العالم ، فيقول :

أنه خرج من خالقه (برهمن) كما يخرج الضوء من الشمس ، وكما ينبعث الشدى من الزهر ، وكما يخرج الشرر من النار . وهذا كلام يعجب الأديب ولكن لا يقنع به العالم . والفلسفة اليونانية لا تقنع بهذه الأخيلة الشعرية فيما تسميه علماً بالمعنى الصحيح ، بل أنها تتبع في تفكيرها طريق البحث العلى . من أجل هذا كان العلم أولاً في اليونانيين وكان تفكير هؤلاء مطابقاً دائماً للمنطق . ومن أجل هذا كان الزهد والتصوف والفلسفة الدينية في الهنود ، وكان تفكير هؤلاء أشد اتصالاً بالعاطفة .

وفي هذه الثقافة الإسلامية عنصر فارسى وهذا العنصر نفسه — كما سترى — مؤلف من جزئيات ثلاث هي : الفارسية واليونانية والهندية (١) .

(١) الحق أن الفلسفة الايرانية ليست يونانية في أكثرها بل هي هندية أكثر منه يونانية ، وربما كان سبب ذلك أن الأمة الايرانية القديمة أمة آرية ، والآريون جنس كان يشمل فيما يشمل أهل الهند وإيران في وقت معاً ، وقد وجدت الدلائل العديدة التي تدلنا على أن هؤلاء الآريين من هنود وإيرانيين قد عاشوا جميعاً في عصر واحد من عصور التاريخ ، وجمعهم أرض واحدة يرجح الكثيرون أنها بلاد تركستان الحالية ومن هذه الدلائل كما يقول الدكتور عبد الوهاب عزام تشابه بعض العقائد الدينية عند الأمتين ، وتشابه بعض الأسماء التي تطلقها كل أمة منهما على الآلهة وغيرها . فن هذه الأسماء (أسورا) علماً على إله عند الهنود ، (وسوما) اسماً لشراب مقدس عندهم أيضاً (وترتيرا) علماً على حيوان خرافي يشبه الثور . فن هذه الأسماء جميعها في اللغة الهندية يتألفها في الايرانية (آهورا) وهو علم على إله من آلهة الفرس القديمة ، (وهوما) وهو اسم لذلك الشراب المقدس أيضاً ، (ترثيرا) علماً على طبيب يعرف في الشهزامة بأنه انقلب إلى ثعبان ثم تحول إلى ملك شرير اسمه الضحاك ، والأمم تنفى ولكن تظل أساطيرها باقية تمكن الناس من الوصول إلى كثير من الحقائق التاريخية الهامة ، ولعل من تشابه العقائد عند الأمتين أن كلا منهما تعتقد في نظام ثابت يسيطر على الحياة نفسها —

ولكن الحضارة الفارسية مادية في أكثرها ، وبنائيات الفرس الهائلة وأبهرتهم العظيمة تبهرك حقاً وتروّعك حقاً ولكنها لا تدلك على معنى وراء ذلك .

وفي الثقافة الإسلامية عنصر سورياني ولكنّه يوناني في أكثره ، لأن السوريان هم الذين قاموا بنشر الفلسفة اليونانية ولم يقتصر واقعها حتى ترجموا لأنفسهم أيضاً من اللغة الفهلوية شيئاً لا بأس به . والسوريان بوجه عام هم الذين خدموا العلم والفلسفة بتراجهم أكثر مما خدموهما

== ويرجع في جوهره إلى أصلين فقط هما الخير والشر وأهما القوتان اللتان تقسمان بينهما هذا العالم ، ولعل من هذا التشابه أيضاً هذه الظاهرة البسيطة وهي أن كلا منهما تقدس البقر وأنها تقدسان النار وتقيمان عليها سدنة وحجباء ، وتطلقان على خفطة النار، أسماء متشابهة ، فأما الهنود فيطلقون على الواحد من هؤلاء اسم (أثروان) بفتح الراء، وأما الفرس فيطلقون عليه اسم (أثروان) بسكونها، ثم إن كلمة (أهورا) التي سبق ذكرها صارت رمزاً لآلهة الخير عند الفرس ، وصارت الكلمة المقابلة لها (أنورا) رمزاً لآلهة الشر في بلاد الهند . وهذا هو الشأن في كلمة (ديوا) فهي تدل عند الهنود على معنى التقديس ولكنها تشير عند الفرس إلى معنى الشيطان ، وهنا لا تعجب من تفسير العلماء هذه الظاهرة : فهم يقولون إنه لا بد أن تكون خصومة قديمة قد حدثت بين هاتين الأمتين أدت إلى أن تسب كل منهما آلهة الأخرى ، ثم افترقنا على هذه الحال فسارت إحداهما إلى الجنوب الشرقي وسارت الأخرى إلى الجنوب الغربي واستوطنت الأولى بلاد الهند وسكنت الثانية بلاد إيران . منذ ذلك الوقت اختلف أخلاق الأمتين وميولهما ، قال الهندي إلى فلسفة الاعتزال والتأمل ، ونزع إلى التفكير في العالم والتجرد من أدرانه وشروعه فامتازت الديانة البوذية نفسها بجميع هذه الخصال ، ومال الإيراني إلى اللذة والسعادة ورأى الخير كل الخير في أن ينغمس بنفسه في العالم يحمد فيه ويعمل ويضطرب فيما يضطرب فيه الناس من حياة وحركة ونشاط فيأخذ بنصيبه من ذلك كله معيناً بحمده ونشاطه وفرحه ومرحه آلهة الخير خاذلاً بكل ذلك آلهة الشر .

بتأليفهم ، فلم يكن لهم فضل ابتكار أو اختراع . وإنما كان لهم فضل نقل وترجمة .

ومهما يكن من شيء فإن الذي اتفق عليه الباحثون في أمر الثقافة الإسلامية هو أن أقوى العناصر التي تتألف منها عنصران هما العنصر الفارسي والعنصر اليوناني . ولكنهم اختلفوا ، أي هذين العنصرين كانت له الغلبة ؟ وأيهما ترك في الأدب العربي والعقل العربي أثراً أعمق مما تركه الآخر ؟

ومن يقولون بالرأي الأول الدكتور طه حسين وهو يرى « أن التأثير اليوناني أقوى من التأثير الفارسي رغم أن كثرة الكتاب من الفرس . وذلك أن الثقافة اليونانية كانت قديمة العهد في هذه البلاد منذ أيام الاسكندر المقدوني في القرن الثالث ق . م ، ولم يمتد القرن الثاني ق . م حتى كانت اللغة اليونانية هي اللغة الرسمية للشرق الأدنى ، ولم يكد يتقدم التاريخ المسيحي حتى كانت كل بلاد الشرق الأدنى في مصر وسوريا والعراق قد أنشئت فيها مدارس يونانية تعلم الفلسفة والأدب وعلوم البيان ، (١) .

وأما الرأي الثاني فيقول به أكثر المستشرقين والمؤرخين ، وهو أن التأثير الفارسي في الأدب العربي كان أقوى وأعظم من التأثير اليوناني . وبرهانهم على ذلك أن أكثر الكتاب الذين ظهرُوا في الإسلام من الفرس الذين ولدوا في أحضان فن جديد من فنون الأدب هو « الكتابة » .

وأنا أعتقد ما يعتقده الدكتور طه حسين من أن اليونان قادة

الفكر في العالم ، وأن علوم الأمم كلها تمت بسبب إلى العلم اليوناني ، ولكنني أعتقد مع ذلك أن فضلهم يقف عند هذا الحد . فللفلسفة اليونانية أن تغزو بلاد الفرس وللفكر اليوناني أن يقتحم بلاد الروم ، ولكن ليس بد من أن يفهم الفرس تلك الثقافة كما يحبون أو ينظر الروم إلى ذلك الفكر بالمنظار الذي به يمتازون . وليس لهؤلاء ولا أولئك أن يستعبروا من اليونان أنظارهم وميولهم وأهواءهم كما استعاروا منهم ثقافتهم وتفكيرهم وعلومهم . ومعنى ذلك أنه إذا دخلت الفلسفة اليونانية وطناً ما أصبحت فلسفة فارسية أكثر منها يونانية في بلاد الفرس ، كما أصبحت رومانية أكثر منها يونانية في بلاد الروم وهكذا . . . على أن الإيرانيين لم يكونوا بمعزل عن الهند ، والثقافة الفارسية كان فيها عنصر هندي ، إلى جانب العنصر اليوناني ولكنهما مع هذا وذاك ثقافة إيرانية قبل أن تصطبغ بهاتين الصبغتين اليونانية والهندية .

ذلك فيما يختص بالتفكير الإسلامي عامة . أما من حيث الأدب الإسلامي خاصة . فلا محل للنزاع في عظم الدين الذي في عنقه للثقافة الفارسية ، وفي غلبة هذا الدين على الثقافة اليونانية الخالصة .

والحق أن للمستشرقين والمؤرخين عذراً فيما ذهبوا إليه ، وأن لهم عذراً فيما استدلوا به . فهذا (كتاب الفهرست) لابن النديم — وهو المصدر الأساسي لتاريخ المكتبة العربية التي ظهرت منذ القرون الأولى للهجرة — مملوء بما خلفه الفرس من آثار أدبية أصولها فارسية سوف نحدثك عنها . وقد وضع لنا الأستاذ (انيوس ترانسيف) في كتابه (التأثير الإيراني في الأدب الإسلامي) بجلاء مقدار هذه الآثار

الفارسية ، وتصفح لنا كتاب الفهرست فأثبت أن هذه الآثار تشغل من صفحاته حيزاً كبيراً بالقياس إلى غيرها ، وقام فعلاً بإحصائها وشرح قيمة المهم منها شرحاً يؤمن القارىء معه بتفوق الأثر الفارسي في أدبنا الإسلامي على كل أثر سواه .

والذي لا ريب فيه أن العرب اتصلوا اتصالاً مباشراً بالثقافة الفارسية ، ولم يتصلوا بشيء يذكر من ثقافة اليونان .
« فلم يعرف العرب الجمهورية والقوانين لأفلاطون ولا السياسة لأرسطو ، ولم تصلهم سوى بعض الحكم السياسية أخذت من هنا وهناك دون قاعدة ما » (١) .

وهكذا كان تفوق الفرس الأدنى نتيجة طبيعية لتفوقهم السياسي ، ومهما قيل في هذه الثقافات الفارسية أو اليونانية وغيرها . فإن أثرها في الثقافة الإسلامية لم يكن يتعدى في جملة أموراً ثلاثة :
(أولها) الألفاظ اللغوية الجديدة التي أخذها المسلمون من الفرس مرة واليونانيين أخرى والهنود مرة ثالثة . وأمر هذه الألفاظ الدخيلة معروف لدى المشتغلين باللغة وليس يعنينا هنا أن نحصى هذه الألفاظ ولا أن نوازن بين ما دخل منها عن طريق الفرس ، وما دخل منها عن طريق الهنود وما دخل منها عن طريق اليونان .
(وثانيها) العلوم التي نقلها المسلمون عن هذه الأمم وفي هذه الناحية يتفوق الأثريون ناني نوعاً ما على الأثرين الفارسي والهندي . فنرى أن العلم الذي استعاره المسلمون من الأجانب كان أكثره يونانياً بحتاً ، ولم يكن العلم الذي أخذه المسلمون عن الفرس والهنود يتجاوز كتباً في التنجيم والسير والتاريخ والهندسة والدين الفارسي القديم .

أما العلم الذي أفاده المسلمون من اليونان فهو المنطق والطب والهندسة والنجوم والفلسفة . ولا تنس أن الأمتين الفارسية والهندية كانتا مدينتين معلومتين لليونان .

أليس قد فتح الاسكندر المقدوني بلاد الشرق الأدنى جميعها؟ أليست مملكته قد اشتملت على مقدونية واليونان ومصر وايبديا وسوريا وفلسطين والعراق وبلاد الفرس وتركستان وأفغانستان وبلوخستان وقسم من بلاد الهند أيضا؟ ثم أليس الفتح المقدوني نفسه كان فتحاً حربياً وأدبياً معاً؟ وأليست الثقافة اليونانية قد بقيت في هذه الأمم جميعها حتى بعد خروج الجيوش اليونانية منها؟

بلى — كانت هذه الثقافة قد مكنت لنفسها في هذه الأمم جميعها، وكانت تحمل لواء هذه الثقافة مدن ثلاث بنوع خاص هي مدينة (جند يسابور) في خوزستان وهي المدينة التي أسسها سابور الأول، ومدينة (حران) في الجزيرة — وهي التي كانت موطناً للصابئة، ومدينة (الاسكندرية) في مصر وفيها ظهر مذهب الأفلاطونية الحديثة .

وأما (ثالث) الأمور التي ظهر فيها أثر الثقافات الأجنبية في الثقافة الإسلامية فهو الأدب وفي هذه الناحية يتفوق العنصر الفارسي على بقية العناصر الأخرى ومنها العنصر اليوناني — كما قدمنا — ولذلك التفوق أسباب كثيرة منها : — (السبب السياسي) كسيطرة الفرس في الدولة العباسية، ومحاولتهم نشر الآداب الفارسية، وامتلاكهم قلوب الرعية عن طريق الأدب، والأدب أكثر صلاحية للدعاية السياسية من العلم . ومنها (السبب الديني) . وبيان ذلك أن العقائد اليونانية الوثنية

أشد بعداً عن عقيدة الإسلام من عقائد الفرس . والمجوسية التي هي دين الفرس لها كتاب ، ولذلك اعتبر الفرس من أهل الذمة . ولم يعتبروا من عبدة الأوثان .

ومن أجل ذلك لم يستطع المسلمون بسبب دينهم أن ينقلوا (الميثولوجيا) اليونانية ، ولم يتغذ الأدب العربي يوماً بهذه الأساطير . ولو قد فعل لورث المسلمون فيما ورثوه عن اليونان تلك الفنون الأدبية . التي ورثها الأورييون عنهم . كفن القصص ، وفن التمثيل وغيرهما .

واسكن المسلمين بحكم دينهم لم يأخذوا عن اليونانيين غير المنطق والفلسفة ، فنقلوها إلى اللغة العربية وكونوا لأنفسهم شخصية في هذه العلوم . وهذا الذي أتيح لعلم اليونانيين لم يكن قد أتيح لأدبهم ، لأنه أدب وثني في نظر المسلمين ، يتحدث عن الآلهة ويعدها وينسب إليها أعمالاً كالأعمال البشر ونقائص كنقائصه !

من أجل ذلك خلا الميدان للأدب الفارسي فظهر ظهوراً واضحاً في الأدب الإسلامي ، وسيطر سيطرة عظيمة على الأدباء المسلمين ، وأصبح عنصراً في تكوين هذا الأديب ، ومرت هذه السيطرة بطبيعة الأمر في دورين .

أولهما : دور الترجمة وكان أبطال هذا الدور كما في كتاب الفهرست الذي سبقت الإشارة إليه عبد الله بن المتفمح ، وآل نونجت ، وموسى ويوسف ابني خالد ، وأبا الحسن علي بن زيد التميمي ، والحسن بن سهل ، والبلاذري ، وجبل بن سالم ، وإسحق بن زيد ، ومحمد الجهم البرمكي ، وهشام بن القاسم ، وموسى بن عيسى الكردى ، وزادويه بن شاهويه

الأصفهاني ، ومحمد بن بهرام بن مطيار الأصفهاني ، وبهرام بن مروان شاه وعمر بن الفرخان (١) .

وثانيهما : دور القراءة والمزج — وتفصيل ذلك أن هؤلاء جميعاً ترجموا ما ترجموه من اللسان الفارسي إلى العربي . وقرأ الناس هذه التراجم وأفادوا مما قرأوه فائدة ليس إلى إنكارها من سبيل ، ومزجوا ذلك كله بالثقافة العربية الخاصة ، وخرج من الثقافتين أدب يمتاز بطرافته وقوته . والأدب مثل الكائن الحي تزداد قوته وتقوى حياته إذا لقي بالعناصر الغريبة عنه فكما تحسنت السلالة العربية نفسها حين تزوج العرب من الفرس وغيرهم . فكذلك تحسن النتاج الأدبي نفسه حين امتزج بالعنصر الفارسي وغيره

ومع ذلك فلا أحب أن تفهم من هذا الدفاع عن الثقافة الفارسية أن الأدب الإسلامي لم يتأثر بغير النصر الفارسي فقد كان هذا الأدب متأثراً كذلك — إلى حد ما — بالعنصر اليوناني ما في ذلك ريب . والأمثلة كثيرة تدل دلالة صريحة على تأثر الأدب العربي بالثقافة اليونانية ، والأغراض الشعرية التي استحدثها العصر العباسي وأضيفت إلى أغراض الشعر العربي الخاص — وهو الشعر الذي أثر عن العصرين الأموي والجاهلي — لا يمكن أن تكون نتيجة للثقافة الفارسية وحدها دون غيرها من الثقافتين الهندية واليونانية ، وهذه الأشعار الفلسفية التي قيلت في الزهد والموعظة أو الحكمة والمثل كلها تمت بسبب إلى تلك الثقافات الثلاث ، من أجل ذلك أصبح الفرق عظيمًا بين حكم زهير في الجاهلية ، وحكم أبي العتاهية وصالح بن عبد القدوس في العصر

العباسى أما حكم زهير وأضرابه فيسيرة منتزعة من تجارب الناس في
البادية . وأما حكم الآخرين وأضرابهم فنتيجة علم بالفلسفة الهندية
والفارسية واليونانية جميعاً (١) .

تلك إذن هي عناصر الثقافة الإسلامية وطبيعة كل عنصر من
هذه العناصر على حدة . وتلك إذن هي مكانة العنصر الفارسي بين بقية
العناصر الأخرى .

بقيت كلمة موجزة نشرح فيها كيف حافظ الفرس القدماء على
آثارهم القديمة ، ثم كيف وصلت هذه الآثار بعد إلى بلاد العرب .
فلنأت بهذه الكلمة أولاً فلعلها أن تلقى ضوءاً على التراث الفارسي
وتوضح طبيعة العمل الذي نهض به ذلك الكاتب الذي نعتبره القائد
الآدي للفرس ، وهو عبد الله بن المقفع .

(١) أشار الدكتور طه حسين في محاضرة له بجامعة القاهرة إلى أن صلة ما
لا بد موجودة بين أشعار صالح بن عبد القدوس وأبي العتاهية وبين شاعر يوناني
قديم هو — آسبندوس — عرف بفن من فنون الشعر اليوناني هو فن الشعر التعليمي
وعندى أنه ليس هناك ما يمنع العباسيين من أن يتصلوا بهذا الفن من فنون الشعر الذي
لا يتعارض والدين . ولكنى لأعلم كيف تسنى لهم هذا الاتصال — وليس في المصادر
العربية ما يدلنا على ترجمة لهذا الفن الشعرى ولا لغيره من الفنون الشعرية عند اليونان .

الفصل الثالث

الآثار الفارسية وحدها وكيف احتفظ الفرس بها

يقول الأستاذ أينوسترا نسييف الروسى فى كتابه الذى أشرنا إليه (١) « ويجب أن نعلق أهمية عظمى على هذه الظاهرة ، وهى أنه فى الفترة التى سبقت الفتح العربى مباشرة قامت هناك فى بلاد فارس نهضة أدبية وذلك فى عهد الدولة الساسانية .

— وإنه لكى نفهم من تاريخ الفرس ذلك المقدار العظيم الذى ترك أثره فى الإسلام والمسلمين يجب أيضاً أن تكون على علم كبير بتاريخ هذه الدولة الساسانية التى كان لها الأثر المباشر فى إحداث النهضة الإسلامية الأدبية التى قام بها الفرس فيما بعد .

ولعلك تعرف أن تاريخ الإيرانيين ينقسم إلى قسمين : —

خرافى وحقيقى ، أن أول دولة يعرفها التاريخ الصحيح هى الدولة الأكامينية التى قامت عام ٥٥٠ ق.م تقريباً ، وبقيت هذه الدولة حتى أزالها فتح الاسكندر المقدونى لهذه البلاد حوالى سنة ٣٣٠ ق.م ثم حكم خلفاء الاسكندر بعد ذلك محتصاً كل واحد منهم بناحية خاصة فعرفوا باسم الدولة « الأشكانية » . والأشكانيون على الحقيقة فرع خاص من (ملوك الطوائف) وهو الاسم الذى يطلق أحياناً على

خلفاء الإسكندر . ولكن هذا الفرع الأشكاني أهم تلك الفروع جميعاً ولذا سميت الدولة كلها باسمه .

واستمر ملوك الطوائف ، أو الملوك الأشكانيون إلى سنة ٢٢٦ م حين قام رجل اسمه « أردشير بن بابيك » وهو أحد ملوك الطوائف ، فحارب آخر ملوك الأشكانيين وانتصر عليه وقامت بذلك دولة الساسانيين وهي الدولة التي أداها العرب ، وغلبوا على آخر ملك من ملوكها وهو « يزدجرد الثالث » المتوفى عام ٣١ هجرية .

والحق أن هذه الدولة الساسانية ، التي نشأت في إمارة بجنوب إيران هي إمارة (فارس) كانت تشغل مركزاً هاماً في تاريخ الفرس ، وتؤثر تأثيراً محسوساً كذلك في تاريخ الإسلام . « فعلى العكس من الأكامينيين الذين كانوا يبغضون الثقافة السامية الآتية من الغرب كما كانوا يبغضون الثقافة اليونانية التي حاولت أن تستولى على الفرس ، نقول على العكس من تلك الأسرة الأكمينية كان الساسانيون يتمسكون بالثقافة الإيرانية وينظرون بعد ذلك إلى الثقافات الأخرى من يونانية وسامية فيأخذون بحظ من جميع هذه الثقافات » (١) . ومن ثم نجد آثاراً كثيرة من الأفلاطونية الحديثة قد دخلت في البلاط الساساني ، ومصدر هذا فيما يقول الأستاذ جيبون « أن جوستنيان قيصر الروم حين اضطهد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة أو الفلسفة الوثنية وأغلق الهيكل والمدارس وطارد العلماء والمفكرين ، اضطرب جماعة من هؤلاء الفلاسفة إلى الرحيل إلى بلاد الفرس حيث وجدوا من كسرى أنوشروان من قدرهم » (٢) . وليس من شك في أن بلاد العرب قبل

(١) المصدر نفسه صفحة ٤

(٢) عصر المأمون تحت عنوان آثار الآداب الفارسية في العصر الأموي .

الفتح الإسلامي وبعده كانت على اتصال بإيران ، ولا بد أن العرب نقلوا شيئاً من الثقافة الإيرانية إلى بلادهم في أيام الجاهلية ، وكان لهذا النقل دواع وأسباب قوى بعضها واشتد أثره بعد ظهور الإسلام . ولعل أهم هذه الأمور التي يسرت للعرب نقل الثقافة الإيرانية ما يأتي : التجارة : وإذا ذكرنا التجارة قديماً فيجب ألا نذكرها بالصورة التي نراها عليها الآن من سهولة المواصلات وتنظيم العلاقات ووجود البيوت المالية والغرف التجارية والشركات المساهمة وما إليها . بل يجب أن نتصور المشاق العديدة التي كان يتعرض لها التجار القدماء ، حين كانوا يرحلون في قوافل ولا يكادون يعرفون المقام طويلاً في بلد من البلاد . فالتاجر العربي مثلاً حين كان يحتاج إلى بضاعة هندية كان لا بد له من أن يفد بنفسه إلى تلك البلاد ثم يعود أدراجه منها . ومن ثم كانت التجارة القديمة ضرباً من ضروب الشجاعة ولونا من ألوان المخاطرة ، يحتاج التاجر فيها إلى شيء غير قليل من السياسة والفطنة ، ومن أجل هذا كان التجار القدماء قوماً رحالين يستفيدون من رحلاتهم فوائدهم معنوية ومادية معاً ، فمن هذه الفوائد المعنوية أنهم كانوا يختطون بالأمم التي يذهبون إليها فيقفون على شيء من معارفهم وقصصهم وتاريخهم وحوادثهم ، ويحفظون كل ذلك في أذهانهم ليقصوه على أهلهم وعشيرتهم بعد العودة إليهم ، ولقد كان بين سكان الأقاليم الغربية من الإمبراطورية الفارسية عدد غير قليل من العرب يشتغلون بالتجارة في هذه البلاد وغيرها ، ويحملون إلى سكان القبائل العديدة في سوريا والجزء الجنوبي من شبه جزيرة العرب أخباراً كثيرة عن المدن الإيرانية وقصصاً غريبة عن الفرس وأبطالهم : كرستم ، واسفديار وسهراب وغيرهم ، ولم يقتصر التجار على ذلك بل حملوا إلى تلك البلاد

فما حملوه إياها طائفة من الآراء الدينية نفسها ، ومن أجل ذلك لا نعجب من أن يقول اينوسترانسيف نقلاً عن أحد المؤرخين المسلمين أنه كان قوم من «عبد النار» قبل الإسلام يقيمون في البطون العربية من تميم (١) !

وأما ثانياً الأمور التي أعانت على حفظ الثقافة الإيرانية في بلادها الإيرانية فرغبة القسس هناك في المحافظة على آثار بلادهم وحرصهم الشديد — كيغيرهم من قسس الأمم الأخرى في أول عهد هذه الأمم بالعلوم — على أن يكونوا وحدهم حملة هذه العلوم التي يمتازون بها عن العامة . والحق أنه لا ينبغي لنا أن ننسى ما كان لهؤلاء القسس من فضل كبير في المحافظة على هذه الآثار العتيقة القيمة . فبين هؤلاء القسس قد استمر الإنتاج الأدبي طوال العهد الساساني وبأيدي هؤلاء القسس تم تحرير الكتب المقدسة وغيرها من الكتب الأدبية والأخلاقية ، وفي تلك الهياكل القديمة التي يقيم فيها القسس كنت تجد المخطوطات القديمة أيضاً مكتوبة باللغة الفهلوية ، وهي لغة الفرس في عهد الدولة الساسانية ويذكرون أنه كتب بها «زند» وهو شرح الكتاب المقدس عند الفرس أو كتاب «الأويستا» كما كانوا يسمونه بذلك . فكان الكتابة هذا الشرح بتلك اللغة أثر كبير في حفظها .

وهكذا بعد الفتح الإسلامي وجدت هذه الآثار الفهلوية من صدور القسس وغيرهم ممن سندر ملجأ أمنت فيه من حوادث الدهر ، فهناك في تلك المعابد والأديرة حفظت هذه المعارف القديمة وتناقلها الناس بعد ذلك بالمشافهة مرة وبالنسخ والكتابة أخرى . ومن أجل

(١) انظر كتابه السابق الذكر .

هذا تجد كتباً عديدة في كتاب (الفهرست لابن النديم) قد نسبها المؤلف إلى جماعة من هؤلاء القسس وهم الذين كانوا يعرفون باسم « الموازنة » وأحدهم « موبذ » وهو الرجل الذي يشتغل بالدين ، ومن أجل ذلك أيضاً تجد المؤرخين من موالى المسلمين ، وهم الذين كانوا يعنون كثيراً بتاريخ بلادهم يرجعون إلى هؤلاء الموازنة ، يستقون منهم أخبارهم ، ويطفئون من علمهم غليلهم . وآية ذلك أنك تقرأ في كتبهم (وعن الموبذ موبذان أنه قال) أو (حدثني الموبذ الفلاني قال) إلى أمثال هذه الأساليب التي تدل صراحة على كثير من المراجع التي كان يستخدمها العجم في كتابة ما يكتبون عن تاريخ الفرس والدولة الساسانية بنوع أخص .

وآخر الأمور التي دعت إلى حفظ الآثار الفارسية من الضياع أنها وجدت سنداً قوياً ومرعى خصيباً في الدوائر الإقطاعية التي كانت في حيازة الملاك ، وهم طائفة في بلاد الفرس عرفت إذ ذاك باسم « الدهاقين » وليس من شك في أنهم كانوا مدفوعين بغيرة شديدة وحماسة قوية إلى تتبع ما عرفوه من قصص الأبطال الأقدمين ، وما حفظوه من أحاديثهم وآدابهم وأعاجيبهم ، وكان هؤلاء الدهاقين يعيشون في قلاعهم بعيداً عن سلطان الدولة العربية الجديدة . وهنا يحسن بنا أن نلفت النظر إلى هذه الملاحظة ، وهي أن العرب رغم أنهم حاولوا فتح بلاد الفرس ، وتم لهم حقيقة هذا الفتح ، فإن هذه البلاد لم تقع كلها تماماً تحت سلطانهم . ومعقول أن الأقاليم الغربية ، بحكم موقعها الجغرافي وقربها من مركز الحكم العربي ، قد اضطرت إلى أن تختلط بمجرى الحوادث العربية ، وإلى أن تأخذ بنصيبها موقوراً منها . أما الأقاليم

الشرقية أو الشمالية فلم يقو العرب عليها تماماً ، ولم يتوغل فيها سلطان المسلمين كما كان ينبغي .

وفي تلك الأقاليم الشرقية النائية لم تخل ضيعة ولا دسكرة ولا قرية من معبد نار . بل إنه في إقليم سابور بنوع خاص ، ظلت آثار الملوك والموايذة والدهاقين حية بعد أن سلبت من أيدي الفاتحين وقتكهم . وإذن ففي تلك الحصون القديمة التي كان يلوذ بها الأشراف ، وفي تلك القلاع العظيمة التي كان من أهمها جميعاً قلعة « شيز » بوجه خاص نقول في تلك الأماكن الجبلية التي ربما لم يكن من اليسير على العرب أنفسهم أن يمتدحموها ، ظل هؤلاء الأشراف والدهاقين يحتفظون بثروة عظيمة خلفتها لهم الدولة الساسانية التي قضى عليها الإسلام . وآية ذلك أنك تقرأ في كتاب من كتب المسعودي مثلاً قوله : « رأيت بمدينة اصطخر من أرض فارس كتاباً عظيماً يشتمل على علوم كثيرة من علومهم ، وأخبار ملوكهم ، وأبنييتهم وسياستهم لم أجدها في شيء من كتب الفرس (كخداينامه) و (آيننامه) و (كهنامه) وغيرها مصوراً فيه ملوك فارس من أول ساسان سبعة وعشرون ملكاً منهم خمسة وعشرون رجلاً وامرأتان (١) .

وهكذا ظل الموايذة والدهاقين من عظماء الدولة الزائلة ورجال الدين يحتفظون بهذا الميراث العلمي والأدبي والتاريخي . وانضم إليهم غيرهم ممن وجدوا في ماضي بلادهم ما قد يعزيهم عن حاضرها شأن الأمم التي تفقد حريتها واستقلالها ، وتحرم ما كانت تنعم به من عز وسلطان .

(١) كتاب التنبيه والأشراف للمسعودي ص ١٠٦ .

تلك هي العوامل التي أعانت على حفظ الآثار الفارسية في موطنها الأصلية . ثم ما كاد العرب يستريحون من الفتح ، وما كاد الفرس يفيقون من دهشته ، حتى عاد الموالي إلى حياة مستقرة ونظام جديد وإذ ذاك اشتد تنافسهم في نقل هذه الكتب الفهلوية القديمة ، واجتهدوا مخلصين في نشر الثقافة الفارسية القديمة . وكان هذا العمل الأخير خير وسيلة حارب الفرس بها العرب واشتركوا بها في حركة الشعوبية المشهورة في تاريخ العباسيين (١) . ذلك أن العرب كانوا يحترقون الموالي ويزدرونهم ، وكان العربي في الدولة الأموية إذا أتى مقبلاً من السوق وكان معه شيء فرأى مولى دفعه إليه ليحمله عنه ، فلا يمتنع عنه المولى . وكان العربي إذا لقيه راكباً وأراد أن ينزله فعل ، وإذا رغب أحد في تزوج مولاة خطبها إلى مولاها ولم يخطبها إلى أبيها ، أو رجل من قرابتها . أما الموالي فلم يكونوا يطيقون صبراً على هذه الحال . فأخذوا يدبرون الحيل لقلب الدولة الأموية وإقامة الدولة العباسية حتى رجحت كفتهم ، وهنا قوى التنافس بين الفريقين . وأما العرب فكبر عليهم ما وجدوه من الفرس وأحبوا أن يقاوموا حركتهم ، ويفسدوا حيلتهم ، فعز عليهم ذلك فأخذوا يلجأون إلى المفاخرة ، فطفقوا يفخرون على الفرس بأنهم أصحاب الدين ، وأنهم هم الفاتحون وأنهم الشعراء ، وأنهم المتكلمون ، وكان لابد للفرس من أن يجيبوهم عن ذلك إجابة عملية حاسمة . فأخذوا يصلون العرب بعلمهم ، ويظهرونهم على تالد مجدهم ، وإذ ذاك لجأوا إلى هؤلاء الموابذة واتصلوا بأوائك الدهاقين فتسلموا منهم تراث آبائهم ، ونفخوا أوداجهم فرحا

(١) اقرأ فصلاً ممتعاً عن الشعوبية في الجزء الثاني من ضحى الإسلام للدكتور أحمد أمين بك .

الترتيب الزمني لحدوثها ، وهى الطريقة التى نقلها الطبرى فى تاريخه ، كما يقول بذلك المستشرق (نولدكه) ، وهناك عدا قصص الأبطال التى سبقت قصص خرافية أخرى يمثلها لنا كتاب (هزار افسانه) — أى كتاب ألف قصة ، وربما كانت قصص ألف ليلة وليلة متأثرة قليلا أو كثيرا بهذا الكتاب ، وهناك المصنفات الكثيرة فى الحكيم والأمثال ومنها (كتاب كلية ودمنة) . وهذا كله عدا كتاب الفرس المقدس وأعنى به كتاب (الأويستا) الذى سبق ذكره وعدا الشروح الكثيرة التى ألقت حوله .

ومن الآثار الفارسية قطع كبيرة من القانون الفارسي فى عهد الدولة الساسانية تتضمن الكلام على الأحوال الشخصية والرق والملكية ومنها كتب فى صناعة المراسلات وما قد يحسن فى بدنها ، وما قد يحسن فى نهايتها ، ومنها معجم فى اللغة الفهلوية ، ومنها كتب علمية خالصة ، ترجم معظمها ، فى علوم الطب والنجوم والفلك والفلسفة . وهذا وذاك عدا الكتب الأخرى التى فر بها نفر من الفرس إلى بلاد الهند ، فى هجرة تدانا عليها قصة (سانجان) وفيها — كما يقول الأستاذ (اينو استرانسيف) — خبر عن مقام الفرس بهذه البلاد ، هو أنهم هاجروا إلى (هرمز) ومنها إلى شبه جزيرة (جوجارات) *gujarat* . وبعد مفاوضات مع الرئيس المحلى لشبه الجزيرة سمح لهم بالإقامة فى (سانجان) .

غير أنه لم يصل إلينا شيء من شعر الدولة الساسانية على عظمة كثير من ملوكها وحاجتهم إلى من يتغنى بمدائحهم ويذيع فى الناس فضائلهم ، (فهل اكتفى الفن الفارسي بتعبيراته بالحفر والنقش والبناء

والغناء ، أو عبر أيضاً بالشعر ولكن عدا عليه الشعر العربي فمقتله ،
نحن إلى الثاني أميل (١) . وربما كان الشعر الذي لم يصل إلينا أكثر
من النثر الذي ظفرنا به أو بترجمته ، ومن يدري لعل بعض الآثار
التي ترجمها الكتاب الأوائل كانت شعراً ولكنها ترجمت إلى النثر
العربي : لا الشعر العربي .

وجملة القول أن الفتح الإسلامي لبلاد الفرس كان كارثة على أهلها
وأنه أوقف نهضتها ، وشل إلى أمد حركتها . وما كادت هذه البلاد
ترجع إلى نفسها وتملك رشدها بعد انتهاء حركة الفتح ، حتى أتم أهلها
نهضتهم وأكملوا حركتهم وواصلوا سعيهم . ولكن كان ذلك في بلد
جديد وشعب جديد ، وعهد جديد .

(١) فجر الاسلام ص ١٦٧ .

الباب الثاني

الفصل الأول

حياة ابن المقفع

حياة ابن المقفع غامضة . فلنستعرف بالضبط متى ولد؟ ولا نعرف بالضبط متى قتل؟ فأما قتله فيقع بين عامي ١٤٢ و ١٤٥ هـ ، والخلاف في ذلك لم تتغلب عليه بعد . وأما مولده فتذكر المصادر الحديثة أنه كان بين عامي ١٠٦ و ١٠٧ للهجرة .

ولكن الذي نستطيع أن نطمئن إليه الآن هو أنه قضى من حياته في عصر الدولة العباسية مدة لا تقل عن عشر سنوات هي فترة الإنتاج الفكري والأدبي الذي أثر عنه واشتهر به .

ولد ابن المقفع بقرية من قرى فارس اسمها (جور) وموضعها فيروز آباد الحالية ، ويقول ابن النديم إن اسمه بالفارسية (روزبه) ومعناه (المبارك) وكان يكنى قبل إسلامه بأبي عمرو . وكان اسم أبيه (داذويه) (١) فلما أسلم تسمى بعبد الله وتكنى بأبي محمد .

ويقال إن الحجاج بن يوسف وليّ أباه خراج فارس ثم ضربه بالبصرة وذلك في مال احتججه ضرباً مبرحاً حتى تقفعت يده فأطلق

(١) ولكن يذهب صاحب تاج العروس في مادة (قفع) إلى أن ابن المقفع كان يسمى (داذبه) وأن أباه كان يسمى (داذجشنس) . وأن هذا هو الاسم الذي ذكره ابن المقفع نفسه في كتابه الموسوم (باليتيمة) .

عليه منذ ذلك الحين اسم المقفع — على صيغة اسم المفعول وقيل إن الذي ولاه لم يكن هو الحجاج بن يوسف ولكنه خالد بن عبد الله القسري ، وعذبه يوسف بن عمر الثقفي (١) . ومن الناس من ذهبوا كذلك إلى أن اسمه المقفع — على صيغة اسم الفاعل — لأنه كان مشغلا بعمل القفاح — وهي أشبه شيء بالزناجيل . ولكني لا أميل إلى هذا الرأي ، وسيرة الرجل نفسه واتصاله ببعض أمراء العرب أنفسهم هي التي اعتمد عليها في ذلك .

عاش ابن المقفع في أحضان والده بفارس . وهناك اشتغل بطبيعة الحال بالثقافة الفارسية . وكان ينتحل نحلة المجوس ، ثم رحل إلى البصرة في وقت لا نستطيع أن نحدده أيضاً . وكانت هذه المدينة ماثجة بالعلم والعلماء . زاخرة بالأدب والمتأديين . وكان يكثر فيها الشعراء والمتكلمون كثرة تستحق كل عناية . وكان بها « المربد » . وهو إذ ذاك منتدى هؤلاء وأولئك .

هنالك في تلك المدينة الحية عاش هذا الشاب مولى آل الأهم . وكان آل الأهم يومئذ معروفين بالفصاحة والذراية . وحلاوة النطق ، وهنالك في تلك المدينة الناشطة كان هذا الشاب كثير الاتصال بالأعراب ، كثير الاتصال بأمراء من العرب . يحسنون العربية سليقة وطبعاً ، فكان كثيراً ما يستمع إليهم . ويأخذ العربية الصحيحة عنهم وعن الأعراب الوافدين عليهم من أنحاء البادية .

ولم يمض زمن يسير حتى تم تكوين الرجل . وكمل عقله . ونضج بأسرع مما تنضج العقول عادة . ثم إن الفرس ومن على شاكلتهم من

(١) دائرة المعارف للبستاني (مادة عبد الله بن المقفع) .

الموالي كانوا أصحاب العلم في البلاد العربية . وأرباب القلم فيها . فكان على الدولة الأموية نفسها أن تستعين بهم وأن تستفيد من أقلامهم وتستغل معرفتهم بالعلوم التي لم يكن ليعرفها العرب إذ ذاك .

ويظهر أن ابن المقفع كان على حداثة سنه وقتئذ من سعة العلم وحدة الذهن ونباهة الشأن وحسن الأدب بحيث اتجه إليه الولاة والأمراء ، يطلبون إليه أن يكتب لهم في دواوينهم ؛ ويتقلد عندهم بعض الوظائف التي كان يشغلها أمثاله من الموالي في ذلك الوقت .

غير أن من المصادر القديمة ما يوقع الباحث أحياناً في حيرة عظيمة فهذا هو البلاذري في كتابه فتوح البلدان (١) يذكر « أنه في زمن خلافة سليمان بن عبد الملك تقلد عبد الله بن المقفع خراج بعض ولايات دجلة من يد صالح بن عبد الرحمن السجستاني ، وكان هذا والياً على خراج العراق من الخليفة المشار إليه » .

ونحن نعلم أن سليمان تولى الخلافة بين سنتي ست وتسعين وسبع وتسعين للهجرة ؛ فكيف يتفق ذلك وما ذكرناه منذ حين من أن ابن المقفع ولد في العام السادس أو السابع بعد الهجرة ؟

والذي لا شك فيه أن ابن المقفع كتب ليزيد بن عمر بن أبي هبيرة وربما كان هذا الأمير أول الذين استكتبوا ابن المقفع . وكان ابن أبي هبيرة هذا والياً على العراق من قبل مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية (١٢٧ — ١٣٢) ؛ وابن المقفع إذ ذاك شاب في العشرين من عمره أو يزيد . وكان ابن أبي هبيرة هذا أحد الثلاثة الذين مضوا بشرف النضال الأخير ضد الدعوة العباسية ؛ ودافعوا عن الدولة الأموية

دفاع الأبطال لولا أن هذه الدولة كانت تحمل في أحشائها جراثيم المرض الذى أودى بحياتها . وهؤلاء الثلاثة الذين نقصد إليهم هم : مروان بن محمد ، ونصر بن سيار ، ويزيد بن عمر بن أبي هبيرة . وإذن فقد شهد ابن المقفع مصرع الدولة الأموية عن كذب ، وشهد الجهود التى بذلها أبطالها فى سبيل المحافظة عليها يومئذ ، ولابد أنه علم بالمؤامرات الخفية التى دبرت لإسقاطها ، وغير بعيد كذلك أن يكون قد اتصل بهذه المؤامرات .

وبعد موت يزيد قيل إن ابن المقفع كان يكتب لأخيه داود بن عمر بن أبي هبيرة ، وإنه بقى يكتب زماناً لهذا الأمير فى دواوينه بكرمان . ثم لا يستبعد بعد ذلك ما ذكره الجهشيارى (فى كتاب الوزراء والكتّاب) من أن ابن المقفع كان يكتب للمسيح الخويلدى الذى كان والياً على سابور قبل أن يقدم إليها سفيان بن معاوية (١) وقد يكون المسيح الخويلدى هذا هو الذى سلط ابن المقفع على سفيان ابن معاوية — فى قصة طويلة يذكرها الجهشيارى — حتى استطاع المسيح فى نهاية الأمر أن يهزم سفيان بعد أن أوغر صدره من ابن المقفع ، فكان ذلك من الأسباب التى انتهت بقتل هذا الكاتب كما سترى بعد .

إلى هذا الوقت كان صاحبنا لم يزل على دين آبائه مجوسياً شديداً التمسك بدين المجوس أو دين زرادشت . ثم كان لقيام الدولة الجديدة

(١) يذكر الجهشيارى أن سفيان بن معاوية قدم إلى سابور من قبل الخليفة عمر بن عبد العزيز . ولا يخفى أن هذا خطأ من النسخ فخلافة عمر بن عبد العزيز تقع بين عامي (٩٩ — ١٠١ هـ) . والمصادر تدلنا على أن سفيان بن معاوية كان يعيش فى زمن الخليفة المنصور لا فى زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز .

على أنقاض الدولة القديمة من جهة ؛ ولاستئصال العباسيين شأفة
الأمويين من جهة ثانية ؛ واتعصب العباسيين في أول أمرهم للدين
الإسلامي من جهة ثالثة — كان لهذه العوامل كلها فيما تزعم — أثر
عظيم في نفس هذا الرجل الذي شهد مصرع الدولة الزائلة . فلعل
الرجل أن يكون فكر في موقفه إذ ذاك ، ورأى أنه لا ينبغي له أن
ينقضى بانقضاء تلك الدولة التي أكرمه بعض رجالها . وأن من الخير
له يومئذ أن يركب خطتين معاً :

أولاهما : المبادرة بالاتصال ببعض رجال الدولة الجديدة ؛ شأنه
في ذلك شأن بقية الموالي من الفرس .

والثانية : أن يعتنق الإسلام ليزداد تقرباً من رجال هذه الدولة التي
ذهب رجالها إلى أنهم من آل البيت وأنهم من نسل عم النبي .
ولقد أفلح الرجل في خطته الأولى منذ اتصل بأعمال الخليفة
المنصور ، فكتب لعيسى بن علي وإلى الأهواز ولزم بعض بني أخيه
إسماعيل عم المنصور يؤدبهم ويشغل بتعليمهم وتهذيبهم ، ثم اشتغل
كاتباً اعم ثالث للمنصور هو سليمان . وكان يفد على آل سليمان بن علي
بالبصرة رجل من البادية يقال له « أبو الجاموس ثور بن يزيد »
عده صاحب الفهرست من كبار البلغاء والفصحاء . وقيل إنه عن هذا
الرجل أخذ ابن المقفع الفصاحة وتلقى العربية ، فصحت سليقته ،
واستقامت عربيته ، وتمكن منها جيداً .

ولقد أفلح ابن المقفع بعد ذلك في خطته الثانية . فيقال إنه بينما
كان يمشى ذات يوم في طريق ضيق إذ سمع صيهاً يتلو بصوت مرتفع
قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً ، وخلقناكم
أزواجاً وجعلنا نومكم سباتاً » الآية فوقف منصتاً حتى أتم الطفل قراءة

السورة ثم قال في نفسه : « الحق أنه ليس هذا بكلام بشر » . ولم يلبث بعدها أن ذهب إلى عيسى بن علي وقال له : « لقد دخل الإسلام في قلبي وأريد أن أسلم على يديك » . فقال له عيسى : « ليسكن ذلك بمحضر من القواد ووجوه الناس ، فإذا كان الغد فاحضر » . ثم حضر طعام لعيسى عشية هذا اليوم ، فجلس ابن المقفع يأكل ويزمزم على عادة المجوس . فقال له عيسى : أتزمزم وأنت على عزم الإسلام ؟ ، فقال : « كرهت أن أبيت على غير دين » فلما أصبح أسلم على يده وصار كاتباً له واختص به (١) .

على أن إسلام ابن المقفع موضع شك بين الباحثين إلى اليوم . ونحن أميل إلى الشك في إسلامه . وسنقيم الدليل على ذلك . وما نظن إلا ظناً ، والله تعالى وحده علام الغيوب .



هذا ويندكر صاعد الأنداس في طبقاته أن ابن المقفع كان كاتباً للمنصور وأخذ كثيرون عنه هذا القول : والواقع أن ابن المقفع لم يكن قط كاتباً لهذا الخليفة العباسي — ولكنه كان يكتب — كما رأيت — لأعمامه من دونه ، ولم يكن المنصور على وفاق مع أعمامه هؤلاء ، وكان ابن المقفع — من قبل — يكتب لبعض رجال الدولة الأموية الذين عرفوا بعد موتهم لرجال الدعوة العباسية . ويظهر أن صاحبنا كان يعرف أخلاق الخليفة المنصور معرفة جيدة . وأنه كان يحس بموقفه منه إحساساً دقيقاً . وأنه من أجل ذلك لم يكن يفكر في أن يتصل به

(١) من كتاب (شرح حال ابن المقفع بالفارسية الأستاذ عباس إقبال عن صاحب كتاب تاريخ طبرستان) .

اتصالاً وثيقاً . ولا يطمع يوماً ما في أن يكون أثيراً لديه .. بل أزعج لك فوق ذلك إن موقف هذا الكاتب كان عدائياً أو كالعداي للنصور . ونحن إذا تصفحنا كتاب (الوزراء والكتاب) للجهمشيارى لم نجد فيه نصاً يدل على أن ابن المقفع كتب للنصور . ولو كان كتب له بالفعل — اعني الجهمشيارى بذكر ذلك . بل إن الجهمشيارى نص فوق هذا كله « أن الذي قتل ابن المقفع هو أن أبا جعفر قال يوماً لأبي أيوب المورياني — وقد أنكر عليه شيئاً : كأنك تحسب أني لا أعرف موضع أكتب الخلق وهو ابن المقفع مولاي ! فلم يزل أبو أيوب خائفاً له . يسعى ويدب في أمره حتى قتله (١) » .

وإذا كان الجهمشيارى قد اهتم بأن يذكر أن ابن المقفع كان كاتباً للمسيح الخويلدى — كما قدمنا — فلم لا يهتم كذلك بأن يذكر — وهذا هو الأولى بالذكر — أن ابن المقفع كان يكتب للخليفة نفسه .

بقيت مسألة في حياة ابن المقفع نحب أن نلم بها ما استطعنا وهي ما عسى أن يكون اللون السياسي لهذا الرجل ؟ ليس لدينا نص صريح ولا غير صريح يمكن أن يهدينا إلى شيء مما نريد . ومع ذلك فلنستعرض تلك الحادثة العظمى من حوادث التاريخ الإسلامى — وهي حادثة سقوط الأمويين وقيام العباسيين ، وهي الحادثة التى شهدها ابن المقفع بنفسه ، وهي وحدها كل ما يعيننا على فهم هذه المسألة .

(١) كتاب (الوزراء والكتاب) للجهمشيارى تحت عنوان المنصور .

تعرف أن الدولة الأموية كانت رومانية خالصة في إدارتها ،
عربية خالصة في حياتها الاجتماعية والخلقية . فكانت تميل إلى العرب
وتكره الموالي عامة ، وتكره الفرس منهم بنوع خاص . وتعرف
أن الموالي غضبوا لذلك . وأسروا في أنفسهم للعرب شراً وتواصوا
على قلب الدولة الأموية العربية وكان أكثر هؤلاء الموالي من الشيعة
فقالوا : نطالب بالخلافة للعلويين . وحجتهم في ذلك أن العلويين أحق
الناس بها . وأخلفهم بوارثها . وبدأوا دعوتهم سرّاً — لم يكمد يعلم
بهم أحد أول الأمر . ولكن نفراً من العباسيين علموا ذلك السر .
وأحبوا أن يلعبوا هذا الدور السياسي : فأخذوا يتملقون الموالي من
الفرس . واستطاعوا أن يتألفوا زعماءهم وأن يشتركوا معهم في
مؤامراتهم . وخدعوه يومئذ عن أنفسهم بهذه الحيلة . وهى أنهم
قالوا للموالي : إنا داعون مثلكم لآل البيت .

ولكن من هم آل البيت ؟ : أما الفرس فيعلنون بآل البيت العلويين
وأما العباسيون فيفهمون أن آل البيت هم العباسيون وظل كل فريق
يضمّر في نفسه ما يفهمه وما يعنيه وسارت الدعوة في طريقها السرى
الذى نعلبه حتى تجاوزته إلى طريق العلن . وهنا أظهر العباسيون أنهم
يقصدون أنفسهم بآل البيت . ورأى زعيم الموالي إذ ذاك « أبو سلمة
الخلال » وهو الذى كان يهد الأمور بالكوفة أن الدعوة صائرة
— على ما يكره — إلى بنى العباس لا أبناء على . فأبطأ أول الأمر في
إعلان الخلافة وتلكأ بالفعل في مبايعة السفاح . بل إنه حبس السفاح
في بيته شهرين كاملين وحظر على الناس مقابلاته . وطفق في أثناء ذلك
يراسل بعض العلويين في الأمر ويطلب إليهم أن يقبلوا الخلافة .

من ذلك ما حكاه المسعودي من « أن أبا سلمة بعث برسول معه كتابان على نسخة واحدة إلى رجلين من العلويين : أحدهما أبو عبد الله جعفر بن محمد بن علي بن الحسين . وثانيهما أبو محمد بن عبد الله بن الحسين » يدعو كل واحد منهما إلى الشخوص إليه ليجتهد في أن يحمل أهل خراسان على بيعته . . فقدم الرسول المدينة على أبي عبد الله جعفر بن محمد فلقية ليلاً. فلما وصل إليه أعلمه أنه رسول أبي سلمة ودفع إليه كتابه فقال له عبد الله: وما أنا وأبو سلمة؟ وأبو سلمة شيعة لغيري! فأجاب: إني رسوله فتقرأ كتابه وتجيبه بما رأيت فدعا أبو عبد الله بسراج ثم أخذ كتاب أبي سلمة ووضع، على السراج حتى احترق وقال للرسول: عرف صاحبك بما رأيت! ثم أنشد قول الكميث بن يزيد:

أيا موقداً ناراً لغيرك ضوءها

ويا حاطباً في غير حبلك تحطب؟

فخرج الرسول من عنده وأتى عبد الله بن الحسين فدفع إليه الكتاب فقبله وقرأه وابتهج فلما كان الغد ركب عبد الله حماراً حتى أتى منزل أبي عبد الله جعفر بن محمد وأطلععه على كتاب أبي سلمة وحادثه في الأمر وأخذوا يتنازعان حتى قال عبد الله لأبي عبد الله « والله ما يمنعك من ذلك إلا الحسد » فقال أبو عبد الله: « والله ما هذا إلا نصيح مني لك وقد كتب إلى أبو سلمة بمثل ما كتب به إليك فلم يجد رسوله عندي ما وجد عندك ولقد أحرقت كتابه قبل أن أقرأه فانصرف عبد الله من عند جعفر مغضباً (١) »

(١) مروج الذهب للمسعودي ص ٢١٠ وما بعدها .

من هذه القصة وأمثالها نعلم أن الموالى من الفرس إنما كانوا يقصدون بدعوتهم العلويين . ولكن العلويين كدأبهم القديم كانوا في هذا وفي غيره من الزاهدين : مدت الخلافة إليهم يدها ولم يمدوا إليها أيديهم ، ففاز بها العباسيون من دونهم ورجع الموالى بغيظهم وأحبوا أن يصلحوا خطأهم ويظهروا الميل إلى العباسيين . ولكن هؤلاء لم يخف عليهم أمر الموالى ولا أمر زعيمهم أبي سلمة فتربصوا به الدوائر — على رغم أنهم أظهروا له المودة بادىء الرأى — حين لم يكن من السهل عليهم أن يفتكوا بهذا الرجل ، أو يتولوا بأنفسهم كبر هذا فلما اشتد بأسهم وقوى أمرهم ولم يعودوا بحاجة إلى مساعدته فكروا في القضاء عليه ، كما فكروا في القضاء على رجل آخر أصبح يخشى بأسه منذ ذلك الوقت — وهو أبو مسلم الخراساني . فأغروا كلا من الرجلين بالآخر ، وانتهى الأمر في قصص طويلة مؤلمة بأن قضى على أبي سلمة الخلال ، ثم على صاحبه أبي مسلم الخراساني ! وخلا وجه الخلافة لبني العباسي .

إذن فمن الخطأ أن نظن أن الموالى من الفرس كانوا يميلون إلى العباسيين : فالموالى كانوا يكرهونهم وربما كان كرههم لهم — لا يقل عن كرههم للأمويين من قبلهم . وإنما كان هوى الموالى في الحقيقة مع العلويين . لأن هؤلاء ينتمون إلى علي بن أبي طالب — وهو الرجل الذي اجتهدوا في إلباسه ثوبا من الجلال والتقديس خرج به على نفسه عن أن يكون إنسانا كسائر الناس » ولأن العلويين كانوا ينتمون إلى الحسين بن علي — وهو زوج لابنة الملك يزدجرد من ملوك الفرس فإذا أفضى الملك إلى العلويين فكأنما صار في الحقيقة لأحفاد يزدجرد .

من أجل ذلك أزعج لك أن ابن المقفع — وهو أحد هؤلاء
الموالي من الفرس بل من أعظم شبانهم شأنًا وأنبيهم ذكرا — لم يكن
عباسي الهوى ولا كان عربي الميل . ولكنه كان علوي السياسة فارسي
النزعة قبل كل شيء . فهو على الأقل كان لا يحب العباسيين ولا يشعر
قلبه بالموودة الخاصة لهم ولا لخلفائهم ، ولا للعرب من أجلهم ، ومن
أجل أنه أخذ نفسه بالإخلاص فقط لأصله الفارسي ! ذلك عندي
هو اللون السياسي العام لابن المقفع الفارسي . وتلك هي العقيدة
السياسية التي كان يصدر عنها هو وأمثاله من الفرس الذين غلبوا على
أمرهم ، ولم يحكموا منذ البداية تدابيرهم ، فأعطوا العباسيين باليد
اليسرى ما كانوا يريدون أن يعطوه للعلويين باليمين .

ثم قابل العباسيون ذلك كله بالغدر ، وكان لهم فيه بعض العذر ، لأنهم
لم يكونوا مقصودين بالدعوة التي فازوا بها على كره من زعماء الفرس .
كان ابن المقفع إذن من أعداء الدولة الجديدة ومن المتظاهرين
في الوقت نفسه بصداقتها ، وربما أنه اكتسب الحق السياسي الأخير
من دراسته لتاريخ الفرس ونقله كتباً فارسية ككتاب كيلة ودمنة
وغيره كما سنوضح ذلك بعد .

ويظهر أن ابن المقفع كان يفهم ذلك من نفسه حق الفهم فيرى
أن الفرس انهزموا سياسياً ولا بد لهم من أن ينتصروا بطريقة غير
السياسة .

ويظهر أن الخليفة المنصور كان يفهم ذلك منه ، وسترى في قرب
نهاية الكتاب أن لهذا الخليفة يداً في قتله كما كانت له يد في قتل غيره
من زعماء الفرس كأبي سلمة الخلال وأبي مسلم الخراساني .

ويظهر أن العامة كانوا يفهمون ذلك أيضاً من ابن المقفع ، وإعله كان معروفاً بينهم بالعداوة للعباسيين وإعله كان متهماً عندهم بالسكيد لهذه الدولة الناشئة التي أقامها العباسيون (١) .

(١) ترجم ابن خلـكان في كتابه وفیات الأعيان للحسين بن المنصور الخلاج (الذي مات مصلوباً في صبيحة الثلاثاء ٢٤ ذى القعدة عام ٣٠٩ للهجرة) ونقل عن إمام الحرمين أبي الممالى عبد الملك الجوينى أنه قال ما نصه : « وقد ذكر طائفة من الثقات أن هؤلاء الثلاثة — ويعنى بهم الخلاج وأبا طاهر سليمان بن أبى سعيد القرمطى المعروف بالجنابى وابن المقفع — تواصلوا على قلب الدولة والتعرض لفساد المملكة واستعطاف القلوب واستمالتها وارتاد كل واحد منهم قطراً : أما الجنابى فاختار الاحساء ، وابن المقفع توغل في أكناف الترك ، وارتاد الخلاج قطر بغداد فحكم عليه صاحبها بالهلكة .. » ونحن نقول مع ابن خلـكان « وهذا كلام لا يستقيم عند أرباب التواريخ لعدم اجتماع الثلاثة في وقت واحد أما الخلاج والجنابى فيمكن اجتماعهما لأنها كانتا في عصر واحد ولكن لا أعلم هل اجتماعهما أم لا — ولا يمكن أن ابن المقفع أحد الثلاثة المذكورين » .

وأنا أترك للقارىء — أن يستأنس — إن أراد بموضوع القصة دون أشخاصها فلعلة يستدل بها رغم بطلانها — على رأى الناس في ابن المقفع واعتبارهم إياه عدواً للدولة العباسية لا صديقاً لها .

الفصل الثاني

أخلاق ابن المقفع

إن القارئ الأدبين الصغير والكبير لابن المقفع ، مهما كان المصدر الذي استقى منه ما أورده فيهما من الحكم والمواعظ والإرشاد والنصائح لا يكاد يتردد لحظة في أن صاحبها كان على جانب عظيم من حسن الأدب ونبل الخلق . وربما كان من الحق علينا أن نعترف له بشيء كثير من هذا وأن نرى فيه شخصاً جذاباً محبباً إلى النفوس يحمل الناس على احترامه وتقديره والإعجاب به ، وفي كتب الأدب قصص كثيرة تجعلنا نشهد له بكل هذا الفضل ، وخير لنا أن نورد شيئاً من هذه القصص على سبيل المثال : روى « أنه بلغ ابن المتفح أن جاراً له يبيع داراً له لدين ركبه ، وكان يجلس في ظل داره . فقال : ماقت إذن بحرمة ظل داره إذا باعها معدماً وبت واجداً ، فحمل إليه ثمن الدار وقال : لا تبع (١) » وقال سعيد بن سلم قصدت الكوفة ، فرأيت ابن المقفع فرحب بي ، وقال : « ما تصنع ههنا ؟ فقلت ركبنى دين . فقال : هل رأيت أحداً ؟ قلت رأيت ابن شبرمة فوعدنى أن أكون مريباً لبعض أولاد الخاصة . فقال : أف يجعلك مؤدباً في آخر عمرك ؟ أين منزلك ؟ فعرفته . فأتاني في اليوم الثاني ، وأنا مشغول بقوم يقرأون على — فوضع بين يدي منديلاً فإذا فيه أسورة مكسورة ودراهم

(١) عيون الأخبار ج ١ ص ٢٠١ .

متفرقة مقدار أربعة آلاف درهم . فأخذت ذلك ورجعت به إلى البصرة واستعنت به (١) .

وليس أدل على وفاء الرجل وصدق بلائه في خدمة إخوانه وأصاقائه من أخباره مع صديقين له هما : عبد الحميد بن يحيى وعمارة ابن حمزة : فأما قصة عبد الحميد فمذكورة في أكثر من كتاب ، وفيها يقال « إنه لما قتل مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية استخفى عبد الحميد فعثر عليه عند ابن المقفع وكان صديقه له ، فاجأهما الطالب وهما في بيته ، فتمال الذين دخلوا : أيكما عبد الحميد ؟ فقال كل واحد منهما : أنا : خوفا على صاحبه إلى أن عرف عبد الحميد وسله السفاح إلى عبد الجبار (٢) .

وأما قصة عمارة بن حمزة فيرويه لنا الجهمشياري في وصفه أخلاق ابن المقفع حين يقول عنه « وكان سريرا سخيا يطعم الطعام ويتسع على كل من احتاج إليه . وكان يكتب لداود بن عمر بن هبيرة على كرمان فأفاد معه مالا . فكان يجرى على جماعة من وجوه أهل البصرة ما بين الخمسة إلى الألفين في كل شهر . وكان بين ابن المقفع وبين عمارة بن حمزة مرودة . فأنكر أبر جعفر على عمارة في وقت من الأوقات شيئا ونقله إلى الكوفة . وكان ابن المقفع إذ ذاك بها فكان يأتيه ويزوره . فبينما هو ذات يوم عنده . ورد على عمارة كتاب وكيله بالبصرة يعليه أن ضيعة مجاورة لضيعته تباع . وأن ضيعته لا تصالح إن ملكها غيره . وأن أهلها قد بذلوا له ثلاثين ألف درهم ، وإنه إن لم يتبعها فالوجه أن يبيع ضيعته . فقرأ عمارة الكتاب وقال : ما أعجب

هذا ! وكيئنا يشير علينا بالابتياح مع الإضافة والإملاق . ونحن إلى البيع أخرج . وكتب إلى وكيله ببيع ضيعته والانصراف إليه ؛ وسمع ابن المقفع الكلام وانصرف إلى منزله وأخذ سفتجة إلى الوكيل بثلاثين ألف درهم . وكتب إليه على لسان عمارة : إني قد كنت كتبت إليك ببيع ضيعتي . ثم حضر لي مال . وقد أنفذت إليك سفتجة . فابتع الضيعة المجاورة لك ولا تبع ضيعتي . وأقم بمكانك . وأنفذ الكتاب بالابتياح إلى . ووجه الكتاب إليه مع رسول قاصد فورد الكتاب على الوكيل وقد باع الضيعة . ففسخ البيع وابتاع الضيعة المجاورة وكتب إلى عمارة يذكر الأمر وأنه قد صارت لك ضيعة نفيسة : فلما قرأ عمارة الكتاب أكثر التعجب ؟ ولم يعرف السبب وسأل عن حضر عدد ورود كتاب الوكيل : فقيل له : ابن المقفع : فعلم أنه من فعله . فلما صار إليه بعد أيام وتحدثا قال عمارة : بعثت بتلك الثلاثين ألف درهم إلى الوكيل وكنا إياها ههنا أخرج : قال : فإن عندنا فضلا وبعث إليه بثلاثين ألفا أخرى .

مثل أعلى للوفاء والصداقة . ومثل أعلى للمروءة والإخلاص ؛ رجل يجرد بحياته في سبيل صديقه وقد آوى إليه ويعرض نفسه للخطر يريد أن يدفعه عنه . حتى لينخيل إلى الدين أتوا للقبض على صديقه أنه الذي ينشدونه ثم يهمون بقتله أو القبض عليه لولا أن يشير عليهم صاحبه أن اصبروا فإن لكل منا علامات تستطيعون أن تعرفوها بها . فيفعلون وتظهر الحقيقة آخر الأمر ! ورجل ينفق ماله في سبيل صديق آخر فيستنفذ له ضيعة كاد الفقر أن يفقده إياها ، ثم يشتري له ضيعة أخرى كانت تفوقها وكانت تعتمد عليها الضيعة الأولى ، ثم لا يكفيه

ذلك حتى يعطى صديقه فوق هذا كله ثلاثين ألفاً من الدارهم يعيش بها إلى أن تجرد عليه ضياعه بتتاجها ، وتصدق عليه من خيراتها ، ورجل يعرف للجار حقاً ، وللجوار ذمة فلا تطاوعه نفسه أن يبيع جاره بيتاً لدين ركه حتى أداه عنه . ورجل يكبر عليه أن يرى واحداً من أصحابه تضطره الحاجة إلى أن يزاول مهمة التأديب بعد إذ ضعف وظهرت عليه علامات المشيب فيمده بكل هذا المال الذي يغنيه عن ذل هذه المهنة ويعفيه من آلامها . رجل هذه أعماله وتلك آثاره لا بد حقيقة أن يكون عظيم الحظ من نبل العاطفة ، وفيض الإحساس ، ودقة الذوق ، وسلامة الطوية وسمو الخلق وصدق الإخلاص !

كان هذا الرجل كما وصفه الجاحظ « جواداً فارساً جميلاً » . وكان هذا الرجل مسرفاً تبدو عليه النعمة ويعرف كيف يشكرها وينفع بها الناس ، واسكنه كان إلى جانب ذلك يميل بطبيعته الفاسية إلى المجون وإلى اللهو ، وشأنه في ذلك شأن أمثاله من الأدباء في ذلك الوقت . قال هارون : وحدثني أبو أيوب قال : حدثني محمد بن سلام قال : اجتمع عند ابن رامين معن بن زائدة ، وروح بن حاتم ، وابن المقفع فلما تغنت الزرقاء بعث معن إليها بكرة فصبت بين يديها ، ولم يكن عند ابن المقفع دراهم ، فبعث فجاء بصك ضيعته ، وقال هذه عهدي ضيعتي خذها ؛ فأما الدراهم فما عندي منها شيء . » (١)

وقال الجاحظ « كان والبة بن الحباب ومطيع بن إياس ، ومنقذ ابن عبد الرحمن الهلالي ، وحفص بن أبي وردة وابن المقفع ، ويونس ابن أبي فروة ، وحماة عجرد ، وعلى بن الخليل ، وحماة بن أبي إيلي

الرواية وابن الزبرقان ، وعمارة بن حمزة ، ويزيد بن الفيض ، وجميل ابن محفوظ . وبشار والمرعش ، وأبان اللاحق ندماء يجتمعون على الشراب وقول الشعر ، ولا يكادون يفترقون ويهجو بعضهم بعضاً هزلاً وعمداً وكلهم متهم في دينه .

كان هؤلاء جميعاً متهمين في دينهم . وربما كان ابن المقفع أعظمهم شهرة بتهمة الزندقة . على أن صاحبنا كان إلى زندقته وإلحاده — إن صح شيء من ذلك — فكها خفيف الروح مرحاً حلوا الدعابة . ويظهر أن هذه الأخلاق كانت تميز الزنادقة أو المشهورين بين الناس بها . ولولا ذلك لما قيل في المثل (أظرف من زنديق) ويدالك على ظرف ابن المقفع ودعابته قصتان : إحداهما مع رجل بخيل والأخرى مع رجل ثقیل : قال الجاحظ : « وروى أصحابنا عن عبد الله بن المقفع أنه قال : كان ابن جزام الشيء يجلس إلى ، وكان ربما انصرف معي إلى المنزل فيتغذى معنا ويقيم إلى أن يبرد ، وكنت أعرفه بشدة البخل وكثرة المال ، فألح على في الاستزادة وصممت عليه في الامتناع ، فقال : جعلت فداك : أنت تظن أني ممن يتكلف وأنت تشفق على — لا والله إن هي إلا كسيرات يابسة وملح وماء الحب . فظننت أنه يريد اختلائي بتهويل الأمر عليه . وقلت : إن هذا كقول الرجل يا غلام أطعنا كسرة وأطعم السائل خمس تمرات ، ومعنا أضعاف ما وقع اللفظ عليه . وما أظن أن أحداً يدعز مثلي إلى الحريية من الباطنة ثم يأتيه بكسرات ومالح . فلما صرت عنده وقرّبه إلى ، وقف سائل بالباب فقال أطعمونا مما تأكلون ، أطعمكم الله من طعام الجنة ، قال : بورك فيك ، فأعاد الكلام فأعاد ذلك القول ، فأعاد السائل فقال . اذهب ويملك فقد ردوا عليك . فقال السائل سبحان الله ما رأيت كاليوم أحداً يرد

من نعمة والطعام بين يديه . قال : اذهب ويحك وإلا خرجت إليك
والله فدقت ساقيك . قال السائل : سبحان الله ! ينهى الله أن ينهر
السائل وأنت تدق ساقيه ! فقلت (أى ابن المقفع) : اذهب وأروح
نفسك فأنك لو تعرف من صدق وعده مثل الذى أعرف لما وقفت
طرفة عين بعد رده إياك (١) !

قيل : وأتى رجل ابن المقفع فى حاجة فلم يصل إليه وكان ابن
المقفع مستثقلاً له فكتب بيتاً فى رقعة وأرسل به إليه :
هل لذى حاجة إليك سبيل وقليل تلبى لا كثير
فوقع عليه :

أنت يا صاحب الكتاب ثقیل وقليل من الثقیل كثير
فأجابه الرجل :

قد بدأت الجواب منك بفحش أنت بالفحش والبذاء جدير
فضحك وقضى حاجته (٢) .

وكيف لا يكون صاحبنا ظريفاً ايماً رقيق الحاشية ؟ أليس كاتباً
من الكتاب بل هو من أعظمهم ؟ وإنما كان الناس يضربون المثل
بأخلاق الكتاب ، ألم تر إلى الذى يقول :

وشمزل كأنما اعتصروها من معانى شمائل الكتاب !
ألم تر إلى كيف شبه حلاوة الخمر بحلاوة أخلاق الكتاب ؟
والحق لقد جمع ابن المقفع إلى حلاوة فى الروح دقة فى الذوق ومراعاة
عظيمة له ، قيل إن عيسى بن على دعاه مرة للغداء فقال : أعز الله

(١) كتاب البخلاء للأجاحظ ص ١٣٣ .

(٢) كتاب المحاسن والمساوىء ص ٦٣٢ .

الأمير . واست يومى للكرام اكيلا قال : ولم ؟ قال : لاني مزكوم ،
والزكمة قبيحة الجوار مانعة من عشرة الأحرار ا .

وروى الأصمعي أن ابن المقفع سئل من أدبك ؟ فقال نفسى :
إذا رأيت من غيرى حسناً أتيت به ، وإن رأيت قبيحاً أبديته ^(١) وروى
المدايني « أنه كان ابن المتفجع مجبوراً في خراج كان عليه وكان يعذب .
فلما طال ذلك وخشى على نفسه . تعين من صاحب العذاب مائة ألف
درهم فكان بعد ذلك يرفق به إبقاء على ماله » ^(٢) وهذا يدل على ذكاء
ابن المقفع وحسن حياته

تستطيع مما عرضناه لك من أخلاق الرجل حتى الآن أن تقول
معى إنه كان يصدر فى كل عمل من أعماله عن مبدأ من المبادئ
الأخلاقية التى يراها خليفة به وبأمثاله من فضلاء الناس . وكان يصدر
فى كل أفعاله عن فكرة هى من خلق نفسه ونتيجة من نتائج فلسفته ،
فكان عقله لادينه — كائناً ما كان هذا الدين — هو الذى كان يهديه
إلى الطريق التى يسلكها فى معاملة الناس ومواجهة الأشياء . وكان
رغبته فى المثل العليا وتعلقه بها هى التى كانت تحمله على فعل الخير لأنه
خير . وتجنب الخبث لأنه خبث . وهو إذن بمن كانوا يعبدون الفضيلة
لعبادة العبيد ، ولكن عبادة الأحرار ، يحبها ليس طمعاً فى الثواب
ويجتنب ضدها ليس خوفاً من انتقاد أو عتاب ، ولكن يحب الفضيلة
لأنها رذيلة ، ولا يعنيه بعد ذلك أن يكون الدين الإسلامى أو الزداتشى
مبعث هذا البغض أو الحب .

بقى أن أوضح خاتمين من أخلاق الرجل يزيدان من تصورنا له

(١) رسائل البلغاء

(٢) عيون الأخبار ص ٢٠١ .

ولطبيعته . أما الأول فاصطناعه الحذر وأخذه بالتقية كما يقول الفلاسفة . وهو إنما كان يأخذ نفسه بذلك مع الذين يخشى بطشهم ولا يأمن غائلتهم كالمنصور ، ويظهر أنه أفاد هذا الخلق من قراءته كتاب كايلا ودمنة ، ومن اشتغاله بنقله إلى اللغة العربية . ونحن نعلم أن هذا الكتاب يحتوى على كثير من العبر ، وأن فيه كثيراً من القصص التي تدعو إلى اصطناع الحيل ، والتمسك بأخلاق سياسية كثيرة أظهرها الحذر ؛ وليس شك في أن الرجل قد تأثر إلى حد كبير بهذه القصص ، وأن عقله كان يتطور في أثناء قراءتها وتلقاها ، وأن مثله العليا كانت تتغير تبعاً لذلك . ويطول بنا التمول لو أردنا أن نعرض لك شيئاً من تلك العبر التي اشتمل عليها كتاب كايلا ودمنة وتأثر بها ابن المقفع على هذا الوجه الذي نشرحه .

أما ثاني الخلقين — وهو ما لا أتصور الرجل إلا به ولا أتمثله في خاطري إلا عليه — فهو السخرية وشدة التهمك ، ولكن الرجل كان لا ينال بسخريته أبداً إلا العرب ولا يقصد بتهكمه قوماً غيرهم . وإليك في ذلك قصة « المربد » .

« حدث شبيب بن شيبه قال : كنا وقوفاً بالمدبد ، إذ أقبل ابن المقفع فبششنا به وبدأناه بالسلام . فرد علينا السلام ثم قال لو مئتم إلى نيروز وظلها الظليل وسورها المديد ونسيمها العليل فعودتم أبدانكم تمهيد الأرض ، وأرحتم دوابكم من جهد الثقل . . . فقلنا وملنا ، فلما استقر بنا المكان قال لنا : أي الأمم أعقل . فنظر بعضنا إلى بعض وقلنا : لعله أراد أصله من فارس ! فقلنا : فارس فتعال ليسرا بذلك إنهم ملكوا كثيراً من الأرض ووجدوا عظيمًا من الملك ، وغلبوا

على كثير من الخلق . فما استنبطوا شيئاً بعقولهم ؛ ولا ابتدعوا باقى
حكم فى نفوسهم .

قلنا : فالروم : قال أصحاب صنعة

قلنا : فالصين : قال أصحاب طرفة

قلنا : فالهند : قال أصحاب فلسفة

قلنا : فالسودان : قال سر خلق الله

قلنا : فالترك : قال كلاب مختلصة

قلنا : فالخزر : قال بقر سائمة

قلنا : فقل : قال : العرب !

فضحكنا ! فقال : أما أنى ما أردت موافقتكم . ولكن إذا فاتنى
حظى من النسب فلا يفوتنى حظى من المعرفة ، إن العرب حكمت
على غير مثال مثل لها . ولا آثار أثر ، أصحاب إبل و غنم ، وسكان
شعر وأدم ، يجود أحدهم بقوة ويتفضل بمجهوده ، ويشارك فى
ميسوره ومعسوره ، ويصف الشيء بعقله فيكون قدوة ، ويفعله
فيصير حجة ويحسن ما يشاء فيحسن ، ويقبح ما يشاء فيقبح ، أدبتهم
أنفسهم ، ورفعتهم همهم ، وأعلتهم قلوبهم وألسنتهم . . . وافتتح
الله دينه وخلافتهم بهم إلى الحشر . . فمن وضع حقهم خسر ، ومن
أنكر فضلمهم خصم ! » (١) .

كثيرون من النقاد يشكون فى هذه القصة . لأنهم فهموها من
ناحية واحدة ، هى أنها مدح للعرب قاله رجل لا يحب العرب .
والحقيقة أن لهذه القصة قيمتها . فابن المقفع فيها يمدح العرب من

حيث يريد أن يسخر منهم ، وهو فيها يتملق العرب من حيث يحقد عليهم ويحسد لهم . ولذلك ضحك جاساؤه أولاً حين قال إن العرب أعقل الأمم . ومن أجل ذلك ألح هو في مدحهم ليخفي سخره منهم ، ولكن لاشك عندي مع ذلك أن جلساءه كانوا يفهمونه جيداً ، وكانوا يدركون أنه يريد أن يقول لهم إن العرب قوم لاحظ لهم من الحضارة ولا من الرقي ، وهم جياع لا يجدون ما يأكلون — ومع ذلك فقد فتحوا الفتوح وملكوا الأمصار وهم لا يستحقون من هذا كله شيئاً .

فالقصة إذن لا مبرر لرفضها ، واسكني أشك فقط في جانب يسير منها — وهو جانب الأسلوب . فأسلوب ابن المقفع هنا — وخاصة في الجزء الأخير من القصة — قريب من أسلوب الجاحظ وطريقته في الترسل . ولا يبعد عندي أن تكون الشعوبية في القرن الثالث الهجري قد استغلت هذه القصة إلى حد ما ، ويزيد أصحابها في القول فأضافوا إليها هذا القدر .

وهذا الذي قلناه عن قصة المربد يصح أن نقوله عن هذه القصة .

« جرى ذكر الشعر وفضيلاته وكان ابن المقفع حاضراً فروى عنه أنه قال « أي حكمة تكون أبلغ وأغرب أو أعجب : من غلام بدوى لم ير ريفاً ، ولم يشبع من طعام : يستوحش من الكلام ، ويفزع من البشر ويأوى إلى الفقر واليرابيع والظباء . وقد خالط الغيلان وأنس بالجان . فإذا قال الشعر وصف مالم يعده ولم يعرفه ثم يذكر محاسن الأخلاق ومساوئها ، ويمدح ويهجو ويدم ، ويعاتب ويشبب ،

ويقول ما يكتب عنه ، ويروى له ويبقى عليه ، (١) .
ألا يدل كل هذا على أن الرجل كان ينفس على العرب كل شيء
حتى الشعر الذي هو كل ما تجود به الصحراء وكل ما يفتخر به أهلها على
أهل الحضرة !

ويحكى الجهمياري أيضاً أن ابن المقفع لما وجد ما قد عزم عليه
سفيان من تقطيعه على ذلك الوجه الذي وصفه لنا قال اسفيان : والله
أنك لنقتلني فتقتل بقتلي ألف نفس ، ولو قتل مائة مثلك ماوفوا
بواحد ثم أنشد شعراً :

إذا ما مات مثلي مات شخص

يموت بموته خالق كثير

وأنت تموت وحدك ليس يدري

بموتك لا الصغير ولا الكبير !!

إن دلتنا هذه الرواية على شيء فهي تدلنا على تهكم الرجل من
أمراء العرب وذلك حتى في أشد ساعات الخرج ؟

ومن هذه القصة وأمثالها تعرف أنه كان مستهتراً ببعض أمراء
العرب وستعرف حين نستعرض شيئاً من رسالة (الصحابة) أنه كان
مستهتراً كذلك بقوانين العرب ، وستعرف حين نعرض لاتهمم الناس
له بالزندقة أنه ربما كان مستهتراً بعقائدهم نفسها .

والخلاصة أن ابن المقفع كغيره من الناس يدين بأخلاقه كلها
إلى العصر الذي عاش فيه . ويدين بأرائه كلها لمطامعاته وثقافته . فهو

مولى فارسي وتر من العرب الذين غلبوا على آبائه وأجداده ، وهو رجل مدني وأديب اجتماعي قدر له أن يدرك عصر الانتقال من الدولة الأموية العربية إلى الدولة العباسية الفارسية . وتمتاز عصور الانتقال عادة بأنها عصور التمرد والمجاعة والشك ، وبأنها عصور النشاط والحركة وحرية الفكر وتناول كل شيء بالنقد . نشاهد ذلك في العصر الذي مهد للجمهورية الفرنسية ، ونشاهده كذلك في الأسر التي تنتقل بالشعب الإنجليزى من حالة إلى أخرى .

وإذن فلا تعجب من أن يكون صاحبنا ظريفاً ماجناً بقدر ما يسمح له مجون هذا العصر ، نشيطاً عاملاً بقدر ما يسمح له نشاط تلك الفترة مفكراً بالقدر الذي يتفق وثقافته التي يحصلها ، فاضلاً بالمقدار الذي يلائم قراءته التي أكثر منها ، حذراً حازماً على النحو الذي يتطلبه الزمان الذي عاش فيه ، شاكاً شديد السخرية والتهكم على نحو يشجع به غريزة السيطرة — كما يقول علماء النفس ، لا تعجب من أن يكون ابن المقفع ذلك الرجل . فإن عصر الانتقال الذي نلفتك إليه في فرنسا قد أنتج « فولتير » و « روسو » و « مونتسكيو » وغيرهم من المتشككين والمشرعين والساخرين والمتمردين على الحياة والأحياء .

الفصل الثالث

ابن المقفع ونظرته الى المثل الأعلى

وإذا حدثتكم عن مكانة ابن المقفع فإنى محدثكم عن مكانة الكتاب في عصره قبل كل شيء . ونحن نعلم أن الكتاب في ذلك الوقت كانوا يؤلفون الطبقة المستنيرة التي تملأ قلوب العامة وتظهر عليها النعمة وتسيطر على أكثر شؤون الأمة حتى قال بعضهم :

ما الناس إلا الكتب هم فضة في ذهبه
قد أدركوا دنياهمو بشعبه من قصبه

ونحن نعرف أيضاً أن الكتاب في ذلك الوقت كانوا يؤلفون كتلة واحدة لأنهم أهل صناعة واحدة ، وأن أفراد هذه الطائفة كانوا يتدرجون في الرقي إلى أن يصل ذوالكفاء منهم إلى منصب الوزير فكان لكل أمير أو وزير كاتب من دونه كتاب يستعينون بآخرين من أمثالهم وهكذا ، مثال ذلك أن عمرو بن مسعدة كان يكتب للمأمون وكان يكتب لابن مسعدة رجل اسمه الحسن بن عيسى . فكان هكذا الرجل كاتباً لكاتب .

وكان هؤلاء الكتاب جميعاً من الفرس ، وكانوا يتأثرون في أخلاقهم ورسومهم وأنظمتهم وأحوالهم بطبقة الكتاب في عهد الدولة الساسانية بنوع خاص . ويتول الجهمشيارى « . . . وكان من رسوم ملوك فارس

ان يلبس أهل كل طبقة ممن في خدمتهم لبسة لا يلبسها أحد ممن في غير تلك الطبقة ، فإذا وصل الرجل إلى الملك عرف بلبسته صناعته والطبقة التي هو فيها . . فكان الكتاب جميعاً في الحضر يلبسون لبستهم المعهودة . . . وكانت الملوك تقدم الكتاب ، وتعرف فضل صناعة الكتابة ، وتحظى أهلها بما يحمفونه من فضل الرأي إلى الصناعة ، وتقول هم نظام الأمور ، وكال الملك ، وبهاء السلطان ، وهم الألسنة الناطقة عن الملوك ، وخزان أموالهم ، وأمنائهم على رعيتهم وبلادهم . وكان ملوك فارس إذا أنفذوا جيشاً أنفذوا معه وجهاً من وجوه كتابهم ، وأمروا صاحب الجيش ألا يحل ويرتحل إلا برأيه ، يبتغون بذلك فضل رأي الكاتب وحزمه (١) .

وابن المقفع من هذه الطبقة من الكتاب الذين كانوا يحبون أن يتأثروا الفرس ، ويحبون أن يفخروا على العرب بصناعة الكتابة كما يفخر عابهم هؤلاء بالخطابة . على أنه كانت لابن المقفع منزلة التي تألفت له من أخلاقه ومميزاته وجهوده وفضائله ، فالحق أنه إذا كان أبو مسلم الخراساني يعتبر البطل السياسي للفرس — وأول الذين مثلوا الناحية الحربية منهم — فإنه ينبغي لابن المقفع أن يعتبر البطل الأدبي للفرس ، وأظهر الذين مثلوا الناحية الأدبية لهم . فصبغ الأدب العربي بهذه الصبغة الفارسية ، وتوفر على نشر الثقافة الفارسية ، وسلمت له بذلك الزعامة الأدبية ، وتبعه الكثيرون من رجالات الفرس فلم

يتجاوزوا المنهج الذى رسمه لنفسه ولا يذغوا شأوا أبعد من الذى بلغه .
ذكر ابن الفقيه عطاء فارس فقال ، ثم أتى الله عز وجل بالإسلام
فكانوا كنار أخدمت وكرما د اشتدت به الريح ، فمزقوا كل ممزق ،
فلم يبق فى الإسلام منهم شريف يذكر إلا أن يكون عبد الله بن المقفع
والفضل بن سهل (١) .

وذكر الجاحظ « أنه كان يؤلف الكتاب الكثير المعانى الحسن
النظم فينسبها إلى نفسه ، فلا يرى الأسماع تصفى إليه ولا الإرادات
تيمم نحوه ، ثم يؤلف ما هو أنقص منه مرتبة وأقل فائدة ثم ينحله
عبد الله بن المقفع أو سهل بن هارون أو غيرهما من المتقدمين ومن
قد صارت أسماءهم من المصنفين فيقبلون عليها ويسارعون فى نسخها
لا شىء إلا لنسبتها إلى المتقدمين » .

ولو عاش الجاحظ فى عصرنا هذا لوصفنا أيضاً بهذا الوصف ،
فنحن لا نزال نقدر القديم لأنه قديم ولا نحفل بالناشئ الحديث
لأنه ناشئ وحديث !

وفى الأغاني « حدثنا الزيدى قال : حدثنى عمى عبد الله قال :
حدثنى أخى أحمد قال ، سمعت جدى أبا محمد يقول : كنت ألقى الخليل
ابن أحمد فيقول لى : أحب أن يجمع بينى وبين عبد الله بن المقفع ،
وألقى ابن المقفع فيقول : أحب أن يجمع بينى وبين الخليل بن أحمد ،
فجمعت بينهما فمر لنا أحسن مجلس وأكثره علماً ، ثم افترقنا فلقيت

الخليل فقلت : يا أبا عبد الرحمن : كيف رأيت : صاحبك ؟ : قال ما شئت من علم وأدب ، إلا أنى رأيت كلامه أكثر من علمه . ثم لقيت ابن المقفع فقلت : كيف رأيت صاحبك ؟ فقال : ما شئت من علم وأدب إلا أن عقله وعلمه أكثر ^(١) ، وفي روايات أخرى « أنه قيل للخليل : كيف رأيت ابن المقفع ؟ فقال : علمه أكثر من عقله . وقيل لابن المقفع : كيف رأيت الخليل ؟ فقال : عقله أكثر من علمه ^(٢) .

ويظهر أن كلا من الرجلين رأى في صاحبه رايًا قريباً جداً من الصواب . فابن المقفع فارسي واسع العلم ، يستوعب علوم الفرس ، ويضيف إليها جزءاً غير يسير من ثقافة الهند والعرب واليونان . فعلمه إذن أوسع من عقله . والخليل بن أحمد عربي يمتاز بحدة الذكاء ، وربما لم يكن يحذق غير العلوم التي يصح أن يقال عنها إنها عربية خالصة . فعقله إذن أوسع من علمه . ومن أجل ذلك كان الخليل بن أحمد يميل بطبيعته إلى الخلق والإبداع ، فاخترع علم العروض واخترع طريقة المعجم في اللغة . وأما ابن المقفع فكان يميل بطبيعته إلى التصنيف وتأليف النظريات والاستفادة من علمه بالتاريخ . فظهر أثر ذلك في كتبه وخلق . يقول ابن خلكان تعقيباً على هذه القصة السابقة فكان كذلك : أدى . أدى الخليل عقله إلى أن مات زاهداً ، وابن المقفع إلى أن مات قتيلاً بسبب كتاب كتبه . ففي موت الخليل حكى أنه أراد أن يخترع شيئاً في الحساب ، فقال أريد أن أقرر نوعاً من الحساب

(١) الأغاني ج ٨ ص ٧٦ .

(٢) ابن خلكان ج ١ ص ١٦٤ ومعجم الأدباء ج ٣ ص ١٧٧ وتاريخ طبرستان

تمضى الجارية بدرهم إلى البياع فلا يمكنه ظلمها ، فدخل المسجد وهو يعمل فكرة في ذلك ، فصدمة سارية وهو غافل عنها لفكره فانقلب على ظهره فكان سبب موته » (١) .

والناس بعد مجمعون على أن صاحبنا كان إماماً في البلاغة غير مدافع ، حتى ضربوا الأمثال ببلاغته قال أبو تمام :

فكان قساً في عكاظ يخطب وكأن ليلى الأخيلية تندب
وكثير عزة يوم بين ينسب وابن المقفع في اليتيمة يسهب (٢)

وروى أن جعفر بن حذار من وزراء الدولة الطولونية مدح رجلاً بقصيدة منها :

يا كسرويا في القدير م وهاشمية في الولاء
يا ابن المقفع في اليبا ن ويا إياساً في الذكاء (٣)

وقال صاحب الفهرست « بلغاء الناس عشرة : عبد الله بن المقفع ، وعمار بن حمزة ، وحجر بن محمد ، ومحمد بن حجر ، وأنس بن أبي شيخ — وعليه اعتمد أحمد بن يوسف الكاتب — ، وسالم ، ومسعدة ، والهرير ، وعبد الجبار بن عدي ، وأحمد بن يوسف » (٤) . وينقل السيوطي في كتابه (٥) عن محمد بن سلام : « سمعت مشايخنا

(١) ابن خلكان ج ١ ص ١٧٠ .

(٢) ديوان أبي تمام ص ٣٩ ص ٤٠ .

(٣) معجم البلدان ج ٢ ص ٤١٦ .

(٤) الفهرست ص ١٢٦ .

(٥) المزهج ج ٢ ص ٢٤٩ .

يقولون : لم يكن للعرب بعد الصحابة أذكي من الخليل بن أحمد ولا أجمع ، ولا كان في العجم أذكي من ابن المقفع ولا أجمع . وروى أن الأصمعي قال كلما معناه « قرأت آداب ابن المقفع فلم أر فيها لحناً إلا في موضع واحد وهو قوله — العلم أكبر من أن يحاط بكلمة فخذوا البعض — » وكان الصواب أن يقول فخذوا بعضه بغير « ال » . وسمع أبو العيينة بعض كلام ابن المقفع فقال : كلامه صريح ، وإسناده فصيح ، وطبعه صحيح ، كأن بيانه أوامير مشورة ، وروض مطور .

وأعجب من هذا كله أن يتهم الناس ابن المقفع لبلاغته بأنه عارض القرآن . قالوا « ومن الآيات التي لم ينسج على منوالها ، ولا سمحت قريحة بمثلها قوله تعالى : حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور . . . إلى قوله تعالى — وقيل بعداً للقوم الظالمين . ولهذا فإن ابن المقفع لما عارض القرآن ووصل إلى هذه الآية قال : هذا ما لا يستطيع البشر أن يأتوا بمثله وترك المعارضة وأحرق ما كان اختلقه » (١) .

ومضى الناس في هذه الأقوال ، التي وصفوا بها بلاغة ابن المقفع ، وتبعهم آخرون فتمالوا في الرجل مثل قولهم ، تشابهت أقوالهم ، وأطيل كثيراً لو أتيت لك على جميع هذه الأقوال . ولم يكف يشد عن هذا الإجماع إلا الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن وفيه يقول « وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن وإنما فزعوا إلى الدرة اليتيمة . وهما كتابان أحدهما يتضمن حكماً منقولة توجد عند حكماء كل أمة

(١) كتاب الفوائد لابن القيم الجوزي ص ١٧٨ .

مذكورة من قبل ، فليس فيها شيء بديع من لفظ ولا معنى ، والآخر في شيء من الديانات » وأخشى أن يكون موقف الباقلاني هنا هو وحده الذى أملى عليه هذا الكلام .

والكننا على مدح المادحين وقدح القادحين لا يمكننا أن نقبل هذه الأحكام كلها أو بعضها دون أن نعرض لها بالبحث والمناقشة ، ومن حقنا أن ندرس أسلوب ابن المقفع دراسة علمية بقدر المستطاع .

ومن حقنا أن نظهر الناس على رأى فى أسلوبه ربما كان مخالفا لآرائهم إلى الآن . وذلك ما أرجو أن أنهض به بعد الكلام عن آراء ابن المقفع فى الدين وآرائه فى الاجتماع . وطبعى أن هذه الآراء كانت أثرا من آثار فلسفته ونتيجة من نتائج عقله . وحسبنا فى نهاية هذا الفصل أن نمهد لذلك بالإجابة عن هذا السؤال :

ماهى طبيعة عقل ابن المقفع أو ما هو الاتجاه العام لهذا العقل ؟

يقولون إن الكتاب والشعراء فريقان : مثاليون Idealists وواقعيون Realists . فأما الأولون فيصدون فى شعرهم وكتاباتهم عن عقل يسيطر عليه الخيال ، وهم دائما يتجهون فى أدبهم إلى المثل الأعلى . وأما الآخرون فيصدرون عن عقل أشد تعقيدا من العقل الأول — فيصفون الحياة الواقعة أمامهم ، ويصفون ما فيها من اضطراب وتعقيد والتواء ، ولكن أى هذين الفريقين من الأدباء سابق الآخر فى الوجود الزمنى ؟ أظن أن طائفة المثاليين أو الكماليين لا بد أن تسبق فى وجودها التاريخى طائفة الواقعيين ، وذلك بأن هؤلاء الواقعيين محتاجون فى كتاباتهم وأشعارهم إلى مهارة فى الوصف وغنى بالأساليب ،

وعقل يعنى بالتفاصيل . وهذا كله لا يتيسر للسابقين الأولين من الأدباء
المثاليين .

ولا غرابة فى ذلك ، فالأدب كالتصوير ، والأديب كالمصور ،
والمصور لا يجد عناء فى أن يرسم لك صورة لغادة هى المثل الأعلى فى
الجمال : ولكنها صورة لآحياة فيها لأنها لا تمثل عاطفة ما . وهذا
المصور نفسه — لا يستطيع إلا بعد جهد أن يرسم صورة لاتعنى
بالجمال المثالى بمقدار ماتعنى بالجمال الواقعى أو بمقدار ماتعنى بالشاعر
والوجدان . وقل مثل ذلك فى الموسيقى فهى ساذجة باعثة على الطرب
فى أول عهدها بالوجود — ولكن لابد أن يمضى زمن غير يسير حتى
تقوى على التعبير عن مختلف العواطف وشتى المعانى .

وفى الأدب العربى — ظل تفكير الكتاب مثاليا بهذا المعنى فى
المصدر الأول من تاريخ النثر الفنى ، وبقيت الحال على ذلك ، حتى رزق
هذا النثر رجلا كالجاحظ فى القرن الثالث الهجرى ، فاستطاع أن يذلل
هذا النثر ويصف به ألوانا من المعانى والإحساسات لم يكن فى مقدور
أساتذته وأسلافه أن يصفوها . وما كان يتيسر لهم هذا الوصف ،
والكتابة على عهدهم طفلة أو كالطفلة فى المهد ؟ .

ولك أن تقارن بين الصورة الذهنية لما كتبه ابن المقفع فى الأدبين
الكبير والصغير ، وبين الصورة الذهنية لما كتبه الجاحظ فى رسالة
الترييس والتدوير^(١) على وجه التمثيل — والنياس هنا مع الفارق إن

(١) انظر كتاب (رسائل الجاحظ) التى جمعها السندونى .

صح هذا التعبير — فسترى أن الصورة الأولى أشبه شيء بالدمية التي يروك منظرها وتعجبك بساطتها ولكنها لا تشبع فيك ناحية من نواحي الفن الصحيح . وأما الثانية فصورة حية ناطقة يمكن أن تسرك وترضى ذوقك الفني معاً .

وإذن فابن المقفع — وهو من طلائع الكتاب في الأدب الإسلامي — أو قل ثاني اثنين نهضوا بفن الكتابة العربية رجل كان ينزع في تفكيره أبداً إلى المثل الأعلى فيظهر أثر ذلك في كتابته :

واعل كتاب « الأدب الكبير » يكون أصدق مثال لما نقول :

فهو حين أحب أن يكتب عن السلطان ، كتب عنه كما يجب أن يكون عليه السلطان الكامل في حكمه وسياسته وأخلاقه وحسن سيرته ، وهو إذن يصف المثل الأعلى للسلطان ويخالف في هذا كل المخالفة رجلاً آخر هو مكيا في .

أجل — يخالف مكيا في إيطاليا فلقد كتب هذا عن سياسة الملوك وأحوالهم . فوصفها ووصفهم كما يرون أنفسهم وكما يراهم الناس من حولهم . بل إنه لم يتف عند هذا حتى نصح الأمراء أحياناً ألا يتخرجوا من استعمال الغش والكذب ، وأجاز لهم أن يخالفوا قواعد الشرف والدين والمروءة والأدب — وهو يعلم أن قانون الملوك الواقعي ينحصر في « أن الغاية تبرر الوسيلة » .

وبينما كان مكيا في يقول هذا وأكثر منه في كتابه « الأمير » إذا بابن المقفع يقول في كتابه « الأدب الكبير » مانصه : « ليس للملك أن يغضب ، لأن القدرة من وراء حاجته ، وليس له أن يكذب ، لأنه

لا يقدر أحد على استسكراهه على غير ما يريد ، وليس له أن يبخل لأنه أقل الناس عذراً في تخوف الفقر . وليس له أن يكون حقوداً لأن خطره قد عظم عن مجاراة كل الناس . فكأنه إنما يصف بذلك المثل الأعلى .

وابن المقفع إذا أحب أن يكتب في الصديق فإنما يكتب أيضاً في المثل الأعلى لما ينبغي أن يكون عليه الصديق . ولعله كان يحس من نفسه بذلك ويرى أنه يكلف الناس ما لا يطيقون حين يأخذهم بأن يحتذوا مثال الصديق الذي وصفه لهم . فانظر إلى قوله : « إني مخبرك عن صاحب لي ، كان من أعظم الناس في عيني ، وكان رأس ما أعظمه في عيني صغر الدنيا في عينه . كان خارجاً عن سلطان بطنه فلا يتشبهى ما لا يجد ، ولا يكثر إذا وجد . وكان خارجاً عن سلطان أسانه فلا يقول ما لا يعلم ، ولا يمارى فيما يعلم ، وكان خارجاً عن سلطان الجهالة فلا يقدم أبداً إلا على ثقة بمنفعة . وكان أكثر دهره صامتاً فإذا نطق بز الناطقين ، وكان يرى متضاعفاً مستضعفاً فإذا جاء الجدد كان كالليث عادية » . وذلك إلى أن يصل إلى قوله « فعليك بهذه الأخلاق إن أطقت ، ولن تطيق » وانظر إلى قوله « وإن تيطق » كيف يصرح بأنه لا يتوخى الواقع « ولكن أخذ القليل خير من ترك الجميع » .

هذا العقل الذي يتجه أبداً إلى المثل الأعلى — هو الذي كان يصدر عنه ابن المقفع في كل ما يكتب أو يعمل أو يقول . وهذا التاريخ العظيم — تاريخ الفرس القديم — هو الذي كان يؤلف منه ابن المقفع ما يصل إليه من نظريات في السياسة أو الاجتماع أو الدين . شأنه في ذلك شأن غيره من المفكرين والفلاسفة لا يخفون أفكارهم وإنما تجيء

أفكارهم نتيجة العصور التي سبقتهم ، وتكون كتاباتهم سجلا لها . أليس
قد احتاج العرب بعد موت النبي إلى خليفة ؟ فنشأ عندهم معنى للخلافة ؟
وأصبح لها مع الزمن قواعد معروفة ؟ ثم أتى مؤرخ كالماوردي أو
ابن خلدون فشرح هذه القواعد وسجل هذه النظريات ؟ . وهكذا فعل
أرسطو في كتابه « السياسة » وهكذا فعل أصحاب الكتب المذهبية
كأشهرستاني . ثم هكذا فعل مكيا في إيطاليا وابن المقفع في بلاد
العراق . وكان هذا الأخير يرى في حكومة الساسانيين مثالا أعلى للحكومة
الرشيدة المستنيرة . فاجتهد في أن ينقل للعرب صورة دقيقة لتلك
الحكومة ، وتأثر بها العباسيون فأصبحت إدارتهم نموذجا دقيقا
لإدارة الساسانيين .

تلك إذن طبيعة عقل ابن المقفع ، وذلك إذن هو الاتجاه العام لهذا
العقل الذي امتاز به . وعلى هذا الأساس نريد أن نفهم أولا هذه الآراء
التي أثرت عنه في الدين والاجتماع . وعلى هذا الأساس نريد أن نعرف
بعد ذلك مكانته في الأدب العربي وحظه من البلاغة العربية .

الباب الثالث

الفصل الأول

زندقة ابن المقفع

كان العراق من أقدم الأقاليم الإسلامية عهداً بالحضارة . يقولون إنه كان مهبطاً لمدينتي كثيرة ومقاماً لشعوب مختلفة : فمن بابليين إلى آشوريين وإيرانيين وكلدانيين وعرب ونبط وسوريانيين . كل هؤلاء هبطوا العراق في فترات مختلفة ، وكلهم تركوا في العراق بذوراً من عقولهم وآثاراً تدل على حياتهم ونشاطهم في ذلك الإقليم ، والسوريانيون من هؤلاء بنوع خاص هم الذين قاموا على نشر المنطق اليوناني هنالك قبل مجيء الإسلام . فلما أتى الإسلام بقي العراق غرة في جبين الممالك الإسلامية ، وقلباً ينبض بحياة هذه الدولة القوية . أو قل معى « ترمومترا » حساسا تقاس به حرارة المسلمين ونشاطهم ، ولوحة بيضاء تظهر عليها أفعالهم وأفكارهم وحركاتهم في كل فترة من فترات تاريخهم .

استولى عليه المسلمون في أيام عمر رضى الله عنه ، واختطوا فيه مدينتين عظيمتين هما : البصرة والكوفة ، فكانت كل مدينة منهما تنافس الأخرى في ميدان العلم والفكر منذ أول الأمر . وكان يحدث

أحياناً أن يستدعى علماء الكوفة لمناظرة علماء البصرة على مرأى من
الأمراء والكبراء والعامّة . كما حدث ذلك في رحلة سيبريه البصري
إلى الكوفة وهزيمته أمام الكوفيين في قصص لطيفة تذكرها كتب
الأدب والتاريخ .

وإلى ذلك كان العراق منذ هبط على بن أبي طالب الكوفة هدفاً
للفتن والثورات التي يطول شرحها وتعرف الشيء الكثير منها . بل
إن هذه الفتن بنوع خاص هي التي أطلقت بعد السنة القوم في الحكم
على هذا بأنه مخطيء والحكم على ذاك بأنه مصيب ، والاعتماد في كل
ذلك على العقل والمنطق قبل القرآن والسنن .

نشأ ابن المقفع في البصرة ، وكانت البصرة يومئذ ممتازة بلون من
الحياة ربما خالفت فيه الكوفة نفسها . ولعلها كانت تدين بذلك
اللون إلى هؤلاء العلماء الذين رحلوا إليها في فترات مختلفة ، وأقاموا
بها يعلمون الناس ، وكان لهم فضل كبير في تكوينها من الناحية العقلية .

فإنه نزل البصرة منذ نشأتها عدد من الصحابة كان يوفدهم عمر
إليها لتعليم القرآن والحديث . فكان هؤلاء الصحابة هم الأساتذة الأوائل
لهذه المدينة الحديثة . وكان من أشهر هؤلاء عبد الله بن مسعود الذي
كان يحب عمر حباً جما وينحو منهجاً في التفكير . وكان عمر يفتي برأيه
حين يعوزه النص فيما يعرض عليه من المشاكل . ثم غلا ابن مسعود
في العمل بالرأى وساعده على ذلك أن العراق نفسه إقليم متحضر ،
وأن لأهله بالمنطق عهداً منذ نشره السريان يون .

وفي العصر الأموي ظهر بالبصرة عالم جرى ومولى متفصح هو

« الحسن البصرى » كان له أثره أيضا فى تكوين البصرة . وكان الحسن قوى الخلق جرىء الرأى لا يخشى فى الحق لومة الائمى . وفى طبقات ابن سعد « أنه سأل رجل الحسن : ماتقول فى الفتن مثل يزيد ابن المهلب وابن الأشعث ؟ فقال : لاتكن مع هؤلاء ، ولا مع هؤلاء ، فقال رجل من أهل الشام : ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد ؟ فغضب ثم قام بيده فخطربها ثم قال : ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد ! نعم ولا مع أمير المؤمنين ! . وأنت ترى هذا أنه كان نصيراً لحرية الرأى . وأن هذه الحرية كانت تلاثم قطراً كالعراق ، فى حين أنها لاتلاثم قطراً كاشام . وربما كان ذلك من الأسباب التى أدت إلى نجاح معاوية بن أبى سفيان وفشل على بن أبى طالب منذ الفتنة التى أعقبت مقتل عثمان . وإذن فالحسن البصرى يعتبر بحق الأستاذ الثانى لهذه المدينة الناشئة .

ثم إن « واصل بن عطاء » كان من تلاميذ الحسن البصرى وكان يختلف إلى مجلسه . وحدث يوما أنه خاف أستاذه فى رأى ، فاضطر أستاذه إلى أن يقصيه عن حلقة الدرس . فاعتزل واصل أستاذه ونظم رأيه وسرعان ماظهر بحلقة أخرى يشرح فيها اتلاميذه هذا الرأى وغيره من الآراء . ثم توسع واصل فى حرية الرأى ، والاعتماد على العقل ، وسبق أستاذه فى ذلك . وأصبح بذلك زعيما لفرقة دينية هى فرقة (المعتزلة) . ومنذ ذلك الحين عظمت شهرة واصل فى البصرة ، وكان من الحق علينا أن نعتبره الأستاذ الثالث لتلك المدينة الزاهرة .

كان هذا كله فى العصر الأموى لأن واصل مات فى عام ١٣١

للهجرة . وكانت هذه الحرية على عظمها لم تتناول من المشاكل الفلسفية والدينية ما تعرض له المعتزلة في العصر العباسي ، وهو العصر الذي كثر فيه نقل الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني ، ثم قوى هذا النقل من شأن الحركة الفكرية والإصلاح الديني الذي كان ينشده المعتزلة في ذلك الوقت .

ثم كانت الدولة العباسية ، وكان قيامها على أكتاف الفرس ، وكان تشجيع الدولة لهم ، واعتمادها عليهم ، وشعور هؤلاء بأنه قد حان الوقت الذي ينتقمون فيه من الإسلام . والإسلام هو الدين الذي أضاع استقلالهم وأزال قوميتهم ، وتغلب على لغتهم ، وظفر بدينهم آخر الأمر ! . وتكاثر هؤلاء الفرس في إقليم العراق بوجه عام وفي البصرة وبغداد بنوع خاص ، ورأوا ما كان يتمتع به العراقي من حرية في إبداء الرأي ، ورأوا أن الدولة مشغولة عنهم إذ ذاك بالسياسة وتشبثت قواعد الملك ، فبدأوا يبذرون بذور الزندقة والإلحاد .

وأكثر ما كانت تحدث هذه الحركات الخطيرة في الخفاء بين جدران المنازل . بعيداً عن عيون الدولة ورقبائها الذين كانوا يتعقبون الزنادقة حتى لا تشيع آراؤهم في الناس .

وإذن فالبصرة التي يمكن أن يقال إنها كانت في طورها الأول — وأعني به طور الصحابة — مستقيمة الإيمان صحيحة العقيدة ، متواضعة التفكير — إن صح هذا التعبير . ثم أصبحت في طورها الثاني على يد الحسن البصري تنزع قليلاً قليلاً إلى حرية التفكير . ثم نقلها واصل إلى طور ثالث مالت فيه إلى فلسفة التعليل والتحليل ، وتورطت في كثير

من المسائل التي لم يكن يعرفها المسلمون — نقول إن البصرة التي مرت بهذه الأطوار الثلاثة المتدرجة ، كان لابد لها من أن تدخل على يد الفرس في طور رابع يتسلط عليها فيه رجال مغرضون ، وطائفة نازقة على الدين لأنها كانت تحتفظ انحلتها القديمة بشيء غير قليل من الولاء والتقديس . وإذا سألتني من عسى أن يكون أستاذ البصرة في ذلك الوقت أجبتك على الفور أنه يمكن أن يكون « عبد الله بن المقفع » . نعم عبد الله بن المقفع هو أستاذ البصرة في فجر الدولة العباسية أو في ذلك الوقت الذي بلغت فيه الحرية الفكرية درجة عظمى ، وبلغ فيه نفوذ الفرس مبلغا عظيما يخشى الناس شره عليهم وعلى الدولة .

ولكن زندقة ابن المقفع قدر لها أن تفشل بسرعة عظيمة ، وكتب عليها أن تناهض منذ أول الأمر . ناهضها المنصور بطريقة مباشرة ، وناهضها المسلمون أنفسهم بطريقة غير مباشرة . ألم أزعج لك أن المنصور قتله بسببها ؟ ألم تر أيضا المعتزلة منذ ظهور العباسيين قد نظموا حركتهم ، وتسليحوا بالمنطق اليوناني الذي كان يعوزهم ، وعرضوا العقيدة الإسلامية البسيطة في جوهرها عرضا فلسفيا يلائم العقل المنطقي ، وحرروا عقول الناس وقامروا على تطهيرها من آفات الخرافات ؟ وآمن الناس يومئذ بسultan العقل فحكموه في كل شيء ، وعرضوا عليه كل أمور الدين والدنيا ، فما كان منها متفقا مع العقل قبلوه ، وما كان منها غير متفق معه رفضوه . وكان المعتزلة أنفسهم رجال دين قبل أن يكونوا رجال فاسفة ، وكانوا مخلصين في خدمة الدين ، وجعلوا من أدوات خدمته الفاسفة . من أجل ذلك استطاعوا

أن يهزموا كل الأديان المخالفة للإسلام ، ولولاهم لكان من المحتمل أن
يغلب دين الفرس الإسلام على أمره ، وأن تفسد الناس فساداً ليس
إلى إصلاحه من سبيل .

فما هي إذن ديانة الفرس التي كانت تملأ عقل ابن المتفجع ، ويحن
إليها قلبه ، فيعرضها أحياناً على الناس ليفسد عليهم أمرهم ويزعزع
منهم عقيدتهم ؟

مال الفرس منذ القدم إلى تمديس هذا العالم ، واعتقدوا بنضال قائم
بين قوى مختلفة ترجع كلها إلى شيئين هما : الخير والشر أو هما النور
والظلمة أو هما (يزدهمان) ، و (أهريمان) . وتلك هي الديانة المجوسية
في جوهرها .

وانقسمت المجوسية بعد ذلك أقساماً فكان منها على الترتيب :
(الكايومرثيه) وهم القائلون بأن (كايومرث) أول الخلق كما يقول
المسلمون إن آدم أبو البشر . ثم (الزرادشتية) أتباع زرادشت الذين
زعموا أنه في الثلاثين من عمره بعثه الله نبياً ورسولاً إلى جميع الخلق ،
ثم أوحى إليه أن يهاجر إلى بلخ . وهناك أخذ يبث الدعوة في بلاد
الملك يشتاسب . ولكن بعض المؤرخين يشك في الوجود الحقيقي
لهذا الرجل . وقد ألف الأستاذ جاكسون — كما في فجر الاسلام —
كتاباً في تاريخ زرادشت ذهب فيه إلى أنه شخص خرافي ، وأنه
ظهر في منتصف القرن السابع قبل الميلاد ، وكانت تعاليمه موافقة
للمجوسية في أكثرها . وكان عمل زرادشت محصوراً في أنه وحد
الآلهة فجعلها إلهاً واحداً له مظهران : مظهر الخير ويدل عليه « أهورا

مزدا ، ، ومظهر الشر ويدل عليه « أهريمان » . وزرادشت بهذا كان موحداً لاثنوياً كما يقول مؤرخو المسلمين . ولكن من المستشرقين من ذهب إلى أنه كان ثنوياً لا موحداً ، ومنهم من ذهب مذهباً وسطاً لسنا . في حاجة إلى تفصيله .

وزرادشت هو صاحب الكتاب المقدس عند الفرس وهو كتاب « الأوستا » قيل إن عدد سورته إحدى وعشرون وقيل إن مما أخبر به في هذا الكتاب أنه قال وسيظهر في آخر الزمان رجل يحيي العدل ويميت الجور ، ويرد السنن المغيرة إلى أوضاعها الأولى تنقاد له الملوك ، وتيسر له الأمور وينصر الدين الحق . . . (١)

ثم من تلك النحل التي ظهرت في فارس (المانوية) نسبة إلى ماني الذي ظهر في زمن سابور بن أردشير ، وأخذ ديناً بين الزرادشتية والنصرانية . فكان يقول بنبوة عيسى ولا يقول بنبوة موسى . ويقول البيروني « إن ماني ولد سنة ٢١٥ و ٢١٦ وأنه ذكر في أنجيله الذي وضعه على حروف الأبجد الاثني والعشرين أنه « الفار قليط » الذي بشر به المسيح وأنه خاتم النبيين .. وقال بقدوم النور والظلمة .. وحرم ذبح الحيوان وإيلامه ، وشرع نواميس يفرضها الصديقون وهم أبرار المانوية وزهادهم على أنفسهم : من إيثار المسكنة وقمع النفس والشهوة

(١) هذه العبارة في كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ١٨٨ . ويظهر أن هذه الفكرة نفسها قد أدخلها الفرس في الإسلام . ذلك بأن الاعتقاد في ظهور رجل يأتي آخر الزمان ليظهر الأرض من الفساد ليس خاصاً بالفرس وحدهم أو بالمسلمين من بعدهم ولكنه اعتقاد كل أمة تقدر أبطالها ، فإذا ماتوا أنكروا موتهم ومالوا إلى القول بأنهم اختفوا في مجاهل الأرض ليظهروا قبيل انتهاء العالم . وهم يعزون أنفسهم عن الهزيمة ، ويأملون في المستقبل بعد أن يتسوا من الماضي .

ورفض الدنيا والزهد فيها ومواصلة الصوم .. وإدامة التطواف في الدنيا للدعوة والإرشاد .. » (١).

وماني بذلك لم يكن عملياً في تعاليمه كما كان زرادشت لأنه حرم على الناس ما رأيت من الأشياء . وأكثر من ذلك أنه حرم الزواج حتى يتعجل الفناء لهذا العالم . فصرف الناس عن العمل ودعاهم إلى الزهد والصوم الذي حرّمه « زرادشت » على أتباعه حتى لا يضعفوا عن أداء أعمالهم في الدنيا والاستمتاع بها ، ومن أجل ذلك لم تكن المانوية ملائمة لعقل الفرس ، بل كانت تعاليمه خطراً على الأمة الفارسية ..

وبذلك اعتبر ماني « خارجاً على الديانة المجوسية القديمة » وهي الديانة التي جاءت تعاليم زرادشت موافقة لها فلم يكن بدملوك الفرس من أن يحاربوا المانوية . قال البيروني « إن بهرام قال : إن هذا خرج داعياً إلى تخريب العالم ، فالواجب أن نبدأ بتخريب نفسه قبل أن يتهيأ له شيء من مراده (٢) » ثم هم به فقتله ، غير أن تعاليمه لم تمت ، بل ظلت حية تشغل أذهان الناس والفلاسفة منهم بنوع خاص .

ثم من هذه المذاهب الفارسية مذهب « المزدكية » وصاحبها « مزدك » قيل إنه ولد حوالي سنة ٦٧ هـ م ، وظهر في أيام « قبياذ » والد أنوشروان ودعا قبياذ إلى مذهبه فأجابه إلى ذلك . روى الشهرستاني « أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى على هيئة قعود خسرو »

(١) الآثار الباقية للبيروني ص ٣٠٧

(٢) الآثار الباقية للبيروني ص ٣٠٨

في العالم الأسفل وبين يديه أربع قوى . . . كما أن بين يدي خسرو أربعة أشخاص . . . وتلك الأربع تدبر أمر العالمين بسبعة من وزرائها . . . وهذه السبعة تدور في إثني عشر روحانيين . وكل إنسان اجتمعت له هذه القوى الأربع والسبعة والاثنى عشر صار ربانيا في العالم السفلي وارتفع عنه التكليف . والذي كان يميز « مزدك » بنوع خاص هو أنه كان يدعو إلى ما يصح أن نسميه « بالاشتراكية » . إذ كان مزدك ينهي الناس عن القتال والعداء ، ولما كان أكثر ذلك إنما يتم بسبب الأموال والنساء ، فقد أباح الأموال وأحل النساء وجعل الناس شركة فيهما كاشتراكهم في الماء والنار والهواء . وفي هذه المبادئ ما فيها من القضاء على الأسرة وعلى المجتمع . ولهذا أسرع ملوك فارس أيضاً في التخلص من هذا الفيلسوف المتطرف . ويقال إن الذي نهض بذلك هو أنور شروان .

ذكرت لك طرفاً من تلك الديانات التي اعتنقها الفرس ، وذكرت لك من قبل أن ابن المقفع كان زرادشتي المذهب كأمثاله من الموالى ، والمهم هنا هو أن ذهنه كما قلت لك لم يكن خالياً من هذه المذاهب كلها وأنه كان يقرأ عنها ، وأنه كان يعرضها على عقله بين حين وآخر ، وأنه مضطر من أجل هذا كله إلى أن يكون كثير الشكوك الدينية التي اتعنته وأنهكته . وظهر أثر ذلك كله فيما كان يفلسف فيه من حديث كان يدور بينه وبين أصدقائه ونظرائه ممن كان يختلف إليهم بالبصرة ويختلفون إليه بها .

وكان من هؤلاء مطيع بن إياس ووالبة بن الحباب ، ويحيى بن زياد

الحارثي (١) ، ويونس بن أبي فروة ، (٢) ، وحماد عجرد — وكانت لحما
هذا مقطوعة مانوية قالها هو وكان ينشدها الزنادقة باعتبارها ضلالة (٣)
وعلى بن الخليل (٤) ، وعمارة بن حمزة (٥) . ورجل يقال له « البقلي »
قتله المنصور لأنه أنكر الحياة الأخرى . ثم بشار بن برد وأبان
ابن عبد الحميد اللاحق — الذي نظم كيلة ودمنة ونظم كذلك كتاب
ابن المقفع الذي يعرف باسم مزدك .

وهكذا عرف الناس ابن المقفع بالزندقة ، وهكذا اشتهر أمره
بها ، وهكذا تناقل الناس أخباره عنها حتى أثر عن الخليفة المهدي ،
وهو الخليفة الذي عرف بمحاربته للزنادقة — أنه كان يقول دائماً
« ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله ابن المقفع » !

ويقول الصفدي (٦) « كانت آراء ابن المقفع الإلحادية منقولة أو
معروضة في كتب الزنادقة الممنوعة » .

وحفظ الناس قول ابن المقفع حين مر ببیت من بيوت النار بعد
أن أسلم فتمثل قول الأحوص :

يا بيت عاتكة الذي أتعزل حذر العدا وبه الفؤاد موكل
إني لأمنحك الصدود وأنني قسماً إليك مع الصدود لأميل !
وفي الأغاني (٧) أن ابن المقفع قال هذين البيتين معاتباً طائفة من

(١) الأغاني ١٢ - ٨١ والمسعودي ٨ - ٢٩٣

(٢) الأغاني ١٣ - ٨٨ (٣) الأغاني ١٣ - ٧٤

(٤) الأغاني ١٣ - ١٤ (٥) الأغاني ١١ - ١٥

(٦) ص ١٣٢

(٧) ١٨ (٦ م - ابن المقفع)

الزنادقة كان قد قبض عليهم ، وكان من بينهم والده هو ، وقد مروا به دون أن يسلخوا عليه خوفاً من أن يلحق به ضرر إن سلخوا .

على أن في إجابة ابن المقفع عن سؤال عيسى بن علي حين رآه يزعم عشية اليوم الذي عزم فيه على السلام ما يدانا على تهكم الرجل وسخريته وشكه في المزدكية والإسلام معاً على السواء .

ولا نذهب بعيداً فأما كتاب كلية ودمنة ، وفيه باب برزويه — الذي يزعم الباحثون — وأنا من هؤلاء — أنه من إضافة ابن المقفع . ومن هذا الباب نستطيع أن نعرف شيئاً غير قليل عن أخلاق ابن المقفع وعن عقيدته . أما أخلاقه فقد ذكرت أنه كان لا يصدر فيها عن دين وإنما كان يصدر فيها عن عقل لا يؤمن بالدين ، وهو مع ذلك يحب الفضيلة لأنها فضيلة ويكره الرذيلة لأنها رذيلة . انظر إلى قول ابن المقفع على لسان برزويه « .. فلما خفت من التردد والتحول رأيت ألا أعرض لما أتخوف منه المكروه ، وأن أقتصر على عمل تشهد النفس أنه يوافق كل الأديان ، فكففت يدي عن القتل والضرب . وطرحت نفسي عن المكروه والغضب والسرقة والخيانة والكذب والبهتان والغيبة (١) » .

أما عقيدته فقد نستطيع أن تلمح لها ظلاً واضحاً فيما أثاره الكاتب في هذا الفصل أيضاً من شكوك دينية كثيرة ، حاول إخفاءها بما كان يكتبه حول هذه الشكوك نفسها من عبارات إسلامية يرضى بها الرأي العام . وهذا قوله على لسان برزويه « فلما ذهبت التمس العذر لنفسى

في لزوم دين الآباء والأجداد ، لم أجد لها على الثبوت على دين الآباء طاقة ، بل وجدتها تريد أن تتفرغ للبحث عن الأديان والمساءلة عنها ، والنظر فيها ... الخ .

ثم أخذ الكاتب بعد ذلك يسوق الأمثلة الكثيرة لكل حالة من حالات العقل عندما يكون واقعاً تحت تأثير هذه الشكوك الدينية المجردة — فاقراها إن شئت في كتاب كيلة ودمنة ، على أني ربما عرضت لذلك أيضاً عند البحث خاصة في هذا الكتاب .

ولقد قام الأستاذ « ميخائيل أنجلو جويدي » عام ١٩٢٧ بنشر كتاب عنوانه « الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع عليه لعنة الله آمين للقاسم إبراهيم عليه من الله أفضل الصلاة والتسليم » .

ومنذ ذلك الوقت — كما يقول الأستاذ غبرائيل — وضعت هذه المسألة — وهي زندقة ابن المقفع على قواعد جديدة ، وقضى على المحاولات الساذجة التي قام بها « كرد علي » لتبرئة ابن المقفع من تهمة الزندقة التي نسبها إلى خبث المعتزلة ، وأرجعها إلى الحسد الذي يحملة الناس للشخصيات العظيمة (١) .

والقاسم بن إبراهيم هذا كما في « عمدة الطالب في أنساب أبي طالب » هو القاسم بن إبراهيم بن طباطبا بن اسماعيل الديباج بن إبراهيم الغمر ابن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، كان يكنى أبا محمد وكان يقيم في جبال الرس ، ولذا عرف باسم قاسم الروسي .

(١) انظر مجلة المستشرقين Rivista المجلد الثالث عشر سنة ١٩٣٢

وكان موته بعد مقتل ابن المقفع بنحو قرن لأنه مات عام ٢٤٦ هجرية. والمطلع على هذا الكتاب يسهل عليه أن يميز أسلوبين مختلفين فيه . أما أحدهما فأسلوب منطقي سهل مقسم إلى فقرات وجمل وفيه عناية باختيار اللفظ ، ولا يقع فيه السجع إلا نادراً ، وهو عندى أسلوب قريب من أسلوب ابن المقفع . وأما الآخر فأسلوب هزيل ركيك عباراته مسجوعة كلها ، وفيه ميل إلى الاستشهاد بالقرآن الكريم حتى في غير موضع لهذا الاستشهاد .

وللكتاب مقدمة مسجوعة، ندد فيها القاسم بمذهب (ماني) وأتباعه وذكر فيها ابن المقفع خلف (ماني) في ضلاله فوضع كتاباً أعجمي البيان ، حكم فيه نفسه بكل زور وبهتان ، فقال من عيب المرسلين ، واقترى الكذب على رب العالمين ، فرأينا من الحق أن نضع نفضه . بعد أن وضعنا من قول (ماني) بعضه » (١) .

وبعد ذلك عرض القاسم لكتاب ابن المقفع ، فكان يذكر منه جملاً وفقرات يرد على كل جملة منها على حدة ، ويقول في رده على الاستشهاد بالقرآن ، ولا يأتي بجملة من جمل ابن المقفع إلا مسبوقة بكلمة (زعم) — بل إنه كان يتحجم هذه الكلمة إقحاماً بعد كل كلمتين أو ثلاث . وإليك جزءاً يسيراً من هذا الكتاب على سبيل المثال :

قال القاسم « وكان أول ما فتتح به ابن المقفع كتابه أن قال :

بسم النور الرحمن الرحيم ، أما بعد فتعالى النور الملك العظيم ... الذي بعظمته وحكمته ونوره عرفه أولياؤه . . والذي اضطرت عظمته

أعداءه الجاهلين له والعاملين عنه إلى تعظيمه ، كما لا يجد الأعمى بداً مع قلة نصيبه من النهار أن يسميه نهراً مضيئاً . . . إن سألتك يا هذا فما أنت قائل ؟ أتقول كان الله وحده لم يكن شيء غيره ؟ أتقلب عليه خلقه الذين هم عمل يديه . . . فعادوه وسبوه وآسفوه ، وأنشأ تعالى يقاتل بعضهم في الأرض ، ويحترس من بعضهم في السماء بمقاذفة النجوم ، ويبعث لمقاتلتهم ملائكته وجنوده وأنزل ملائكته ، فإذا غلبوا عدواً قال إذن غلبته ، أو غلب له ولي . قال إذن ابتليته ؟ . ألا قتلهم بما هو أوحى ، واجتاحهم بغير القتل اجتياحاً ؟ . وأمرض خلقه وعذبهم بما عرض من الأسقام لهم ، وكل خلقه دمر تدميراً . . !

(ثم قال) . . ويأمرك بالإيمان بما لاتعرف .. والتصديق بما لاتفعل فإنك لو أتيت السوق بدراهمك تشتري بعض السلع ، فأتاك الرجل من أصحاب السلع فدعاك إلى ما عنده ، وحلف لك أنه ليس في السوق شيء أفضل مما دعاك إليه ، لكرهت أن تصدقه وخفت الغبن والخديعة ، ورأيت ذلك ضعفاً وعجزاً منك ، حتى تختار على بصرك وتستعين بمن رجوت عنده معونة ونصراً . . !

(ثم قال) فلا تعلم ديناً منذ كانت الدنيا إلى هذا الزمان الذي حان فيه انقضاؤها أخبت زبدة ، وأبتر أصلاً وأمر ثمرأ وأسوأ أثراً على أمتة والأمم التي ظهرت عليها ، وأوحش سيرة وأعقل عقلاً ، وأعبد للدنيا ، وأتبع للشهوات من دينكم . . !

نافر الله الإنسان فقال فليدع ناديه سندعو الزبانية ، ثم افتخر بغلبته لقرية أو لامة أهلها من الأمم الخالية . . !

(ثم قال) : هل تعلم يا هذا لم خلق الله الخلق ؟ . . فما أراد بخلقه الخير أم الشر ؟ . . إن ربهم على كرسيه قاعد . . وإنه تدلى فكان قاب قوسين أو أدنى !

قال القاسم « ثم عمد — أى ابن المقفع — إلى أسرار الفرقان ، وأعجب عجائب سر القرآن ؟ من الروايات والحواميم ، وما ذكر فيه من قاف وآلم وطسم ، فعد عليها جهلا ، وظن مصون عجيبها مبتدلا وأراد — ويله — علم سر أنبيائها . . وكلا لم يجعله الله لعلها أهلا ، ولم يجعل قلبه العمى لها محلا . ١ »

وتعرض أستاذنا أحمد أمين (١) لنقد كتاب القاسم في الرد على ابن المقفع فشك في نسبة الأصل لابن المقفع والرد للقاسم : واستدل على شكه في نسبة الرد إلى القاسم بشيئين أحدهما :

أن ابن النديم — عدد كتب القاسم ولم يكن منها كتاب بهذا الاسم . والآخر — وهو عندي أقوى في الدلالة من القول الأول — أن كتاب القاسم سجع له ، والسجع ليس من طريقة القرن الثالث الهجرى (٢) .

وأما الشك في نسبة الكتاب إلى ابن المقفع فبناء أستاذنا على حجج منها (حجة الأسلوب) — فقال إن (أسلوب الكتاب غير الأسلوب المعروف لابن المقفع والذي تتبينه من الأدبين ورسالة الصحابة وكتيلة ودمنة . ففي كل هذه الكتب لا يعتمد إلى السجع إلا

(١) ضحى الإسلام ج ٢ ص ٢٢٤ وما بعدها .

(٢) الفهرست ص ١٩٣ .

ما جاء عفواً ، أما في هذا الكتاب فيتعمد السجع أحياناً تعمداً (١) .

واستطيع أستاذي الإذن فأقول إنه من تلك العبارات التي جمعتها من الكتاب رأيت أنه لم يكن مسجوعاً ، ورأيت أن السجع الذي ورد فيه جاء عفواً . بل رأيت هذه العبارات مقسمة تقسيماً منطقياً كالذي نعرفه من أسلوب ابن المقفع ، ورأيت في هذا الأسلوب ميلاً إلى التهم كالذي نعلمه من أخلاق الرجل . وهذا الميل إلى التهم هو الذي أفسر به سخرية المؤلف (من أن الله يدين وأنه يستوى على العرش ، وأنه قاب قوسين أو أدنى) . فعندى أن الرجل حمل هذه التعبيرات على ظاهرها مبالغة منه في الاستخفاف والتهم — لا جهلاً منه باللغة العربية جهلاً يؤدي به إلى أن يفهم من اليد والوجه والاستواء على العرش المعاني الحقيقية الظاهرة !

ومن تلك الحجج — أن ما ذكره ابن المقفع في كتابه هذا ليس طعناً في الإسلام وحده « وإنما هو طعن في كل دين ومنها الديانة الثنوية » التي كان يدين بها ابن المقفع نفسه ، ولكنني أرى أن ذلك يطعن في نسبة الكتاب إلى الرجل ، فأقصى ما يدل عليه في الواقع — أن الرجل كان في حالة اضطراب عقلي ، أنكر معه كل شيء ، وأراد ألا يؤمن معه بشيء ، ومع ذلك فحديثه عن النور والظلمة والخير والشر — وهما أصل من أصول ديانته — كان لا ينقطع من أول الكتاب إلى آخره .

ومن يدري لعل القاسم — إن كان القاسم هو صاحب الرد —
كان يحذف من أشباه هذا الحديث شيئاً كثيراً حين يضيق به ويسخط
عليه ، ويكتفى مثلاً بأن يعقب عليه بقوله : « وأما ما بعد هذا من
حشو كتابه ، فإننا قصرنا لضعفه فيه عن جوابه » إلى أمثال هذه
العبارات . . .

وآخر ما أورده أستاذنا من الحجج « إننا لم نجد فيما بين أيدينا من
الكتب . . . كالمسعودي وفهرست ابن النديم من ذكر لابن المقفع
كتاباً كهذا » . ولكنك تلاحظ أن هؤلاء جميعاً لا يحاولون الاستقصاء
فيما يضيفونه من الكتب لابن المقفع أو غيره أيضاً . وسنرى بعد إلى
أى حد يحار الباحث حين يريد فقط أن يحدد آثار رجل كابن المقفع
فيتلسمها هنا وهناك ، وتوقعه المصادر في حيرة قد لا يجد إلى الخروج
منها سبيلاً .

وإن نعجب فعجب أن ينسب صاحب الفهرست كتاباً اسمه
« مزدك » إلى ابن المقفع ويقول إن أبان ابن عبد الحميد قد نظم هذا
الكتاب ، ثم لا يذكر أن لابن المقفع كتاباً آخر في « المانوية » هو هذا
الكتاب الذي نحن بصددده الآن !

وأنا إذن أميل مع أستاذنا أحمد أمين إلى الشك في نسبة الرد
إلى القاسم — ولو أن من المستشرقين كثيرين لا يزالون مصرين
— كالأستاذ جويدى — وربما كان لهم بعض الحق في هذا
الإصرار — على نسبة الرد إلى القاسم رغم ما في هذا الرد نفسه من

السجع — الذى قدمت لك أمثلة منه . ومع ذلك فليس الرد نفسه هو الذى نغنى كثيراً به .

ولكنى أرى — وأنا فى هذا متفق مع المستشرقين (١) ، ومع باحث آخر هو الأستاذ عباس إقبال الذى اطلع على رد القاسم بن إبراهيم إن الكتاب نفسه ينبغى أن ينسب إلى ابن المقفع ، وأنه يتفق فى أسلوبه وموضوعه مع أسلوب ابن المقفع وتفكيره . وعندى أن الفترة التى كان يتذبذب فيها صاحبنا بين المزدكية والمانوية . والإسلام — وهى فترة لاشك عصبية — لابد أن يكون من أقل آثارها كتاب كهذا الكتاب ! وشعورى يحدثنى بأن الرجل وصل فى نهاية أمره إلى دين أيقن به واطمأن إليه . ولكنى أشك كل الشك فى أن الإسلام هو الدين الذى أنقذ الرجل من شكوكه ، وأخرجه من حيرته ، وكان يتفق وبعض الأفكار التى تملأ رأسه إذ ذاك :

وصلت إلى هذا رأى ، ثم حدث أنى قرأت بعد ذلك مقالات لبعض المستشرقين فى زندقية ابن المقفع ، أعمل آخرها وأحسنها تلك المقالة الطويلة الضافية للأستاذ غبرائيل ، وعنوانها « مؤلفات ابن

(١) والأستاذ جويدى هو الذى قال فى مؤتمر لندن : « يجب أن يصحح القول الشائع بأن نشأة السجع متأخرة عن القرن الثالث الهجرى لأننا نصادف السجع فى عصر أقدم من ذلك بكثير ، والسجع ظاهرة عربية ممتازة تارضتها الشعوبية عن قصد ، ونص القاسم بن إبراهيم الذى يلتزم فيه السجع — والقاسم عربى — ولغة ابن المقفع السهلة التى لا سجع فيها — وابن المقفع فارسى — يصح أن يكونا برهانين على ذلك .

المقفع (١) وأحب أن تأذن لي فأقدم لك موجزاً بسيطاً لما يختص في هذا المقال القيم بالزندقة . فأنا أزعـم أنه سيلقى ضوءاً عظيماً على هذه الناحية من نواحي ابن المقفع وهى ناحية الدين . وأنه يعتبر متما لبحثي في زندقته ، وأنه يتقدم بنا خطوة جديدة في هذا البحث !

وذكر الأستاذ غبرائيل في أول مقاله شهرة ابن المقفع بالزندقة ، واعتماد الباحثين في ذلك على باب برزويه ، وعلى بعض روايات أشارت إلى زندقته في كتب كالآغانى والمسعودى وابن خلكان والصفدى وكتاب التوحيد لابن بابويه القمى الشيعى (٢) . وتلك هى الناحية الإيجابية من الموضوع .

وأما الناحية السلبية منه فتدانا في وضوح تام على عدم اكتراث ابن المقفع بالدين ، بل تدلنا على بغض ممزوج بالشك في أمر هذا الدين ، ويكفى أن يتهم ابن المقفع بأنه عارض القرآن (٣) .

(١) تجد هذه المقالة بالمجلد الثالث عشر عام ١٩٣٢ من ص ١٩٧ الى ص ٢٤٧ وهى مكتوبة بالاطالية . وتفضل فترجها لى الصديق النبيل (عبدالرحمن افندى بدوى) فله منى أصدق الشكر وأعظم الشناء .

(٢) أشار إلى هذا الكتاب أستاذنا نلينو في تعليقه على مقال غبرائيل . وبهذا الكتاب خبر عن ابن المقفع مع ابن أبى العوجاء تراه في طبعة بمباى سنة ١٣٢١ ص ١١٤ - ص ١١٧ .

(٣) انظر اعجاز القرآن للباقلانى طبعة القاهرة سنة ١٣١٥ ص ١٨ وطبعة القاهرة سنة ١٣٤٩ ص ٣٥ ، وانظر فى كتاب « جامع بيان العلم وفضله » للاندلسى يوسف بن عبد البر طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦ ج ٢ ص ٣٣ ، وترى عبارة طويلة نقلها أحمد بن عمر المحمضانى البيرونى فى كتابه المختصر طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ ص ١١٣ فى باب « معرفة أصول العلم » .

وأراد الأستاذ غبرائيل بعد ذلك أن يحدد النزعة الإلحادية التي يتهم بها ابن المقفع : أهى مزدكية أم مانوية أمى (ثنوية) ؟ وقال : وتلك المسألة يعرقلنا عن بحثها بحثاً قائماً على حتمات ثابتة غموض فكرة الزندقة ، وخلو الكتب الباقية المنسوبة إلى ابن المقفع من ذكرها .

ثم عرض غبرائيل بعد هذا لرد الإمام الزيدى — القاسم ابن إبراهيم — على ابن المقفع . وقال إن الأساتذة جويدي وليفي ، ودلافيدا ، وينبرج ، وبرجسترس بحثوا هذه المسألة ، وأنهم يكادون يجمعون على نسبة الكتاب لابن المقفع ونسبة الرد للقاسم . وأورد للقاسم على لسان ابن المقفع عبارة تدل على أنها صادرة عن نفس القلم الذى كتب « باب برزويه » . وفى هذه العبارة يحض ابن المقفع على ألا يتعلق الانسان بعقيدة من العتائد تعلقاً أعمى ، فيكون مثله فى ذلك مثل الرجل الذى ينخدع بقول التاجر عن سلعته إنها خير سلعة فى السوق ، ثم لا يفحص عن هذه السلعة جيداً قبل أن يقدم على شرائها .

ثم قال الأستاذ غبرائيل (والرأى بعد ذلك مختلف فى الحكم على كتاب ابن المقفع وأغراضه) . أكان هذا الكتاب رداً على القرآن ومعارضة له يقصد بها الطعن فى الإسلام ؟ أم أن للكتاب معنى غير ذلك ؟ أما الأستاذ جويدي فيرى أنه رد على القرآن ، وأنه يعتبر ضرباً من معارضته . وهو لذلك يعطى أهمية كبرى لبعض تلميحات القاسم واصيغة البدء (بحمد النور الرحمن الرحيم) . ولكن الأستاذ غبرائيل لا يرى فى كتاب ابن المقفع أنه وضع لمعارضة القرآن

— وإنه لو كان الأمر كذلك لاصنطع فيه صاحبه السجع — كما فعل ذلك مسيلة الكذاب ورجال بعده حتى عهد المتنبى وأبى العلاء ، بل يرى الأستاذ في صراحة أن ابن المقفع هنا لا يقصد إلى معارضة القرآن بمقدار ما يقصد إلى الدفاع عن « المانوية » .

ومن أجل ذلك يميل غبرائيل إلى أن ابن المقفع كان يؤمن بالمانوية ، وأنه ربما وجد فيها يومئذ ما يهدىء شيئاً من ثورة نفسه التي عذبتها الشكوك ، وهي النفس التي خلفت لنا (باب برزويه) شاهداً عليها ، وهو باب إن لم يكن ابن المقفع ألفه كله ، فمن المحقق أنه تناوله بالتغيير والإضافة . ومن يدرى لعله رأى أن المانوية هي التي استطاعت في نظره أن تحل مسألة الشر وعلاقته بالخالق ، وهي المسألة التي حار فيها رجال الأديان الموحدة — لا الأديان الثنوية ، وأن المانوية أيضاً هي التي استطاعت في نظره أن تحل مسألة أخرى من مسائل الدين وهي (القول بحرية الإرادة) وغير ذلك .

وافترض الأستاذ غبرائيل في مقاله هذا فرضين للتوفيق بين إيمان ابن المقفع بالمانوية من جهة ، وبين شكه في بقية الأديان — ومنها الإسلام والمزدكية — من جهة ثانية : « أولهما » نقل بسيط وهو قول البيروني عن ابن المقفع إنه أضاف إلى كتاب كلیلة ودمنة باب برزويه « قاصداً تشكيك ضعيفي العقائد في الدين وكسرهم للدعوة إلى مذهب المانية » . « وثانيهما » . وهو الأرجح — أن ابن المقفع تطور من الشك العقلي الذي عبر عنه في باب برزويه — إلى ما يسمى في اليونانية

« باللوغوس الثنوى » الذى فسر به مسألة الشر وعلاقته بالخالق ، وشرح به المسألة الأخرى وهى « حرية الإرادة » . ثم قال ، ويجب رفض الاحتمال الثالث العكسى ، وأعنى به احتمال تطور ابن المقفع من المانوية إلى الشك - وذلك لأن دين آباءه لم يكن المانوية وإنما كان المزدكية .

ثم ختم غبرائيل هذا المقال القيم بقوله - وفى ذلك رد على بعض ما قلناه فى مصرع ابن المقفع : « ومن المؤكد أن ابن المقفع لم يمت لأنه زنديق والسكنه مات وهو زنديق » !

وأتبع ذلك بمدح لهذا الكاتب ، ووصفه بأنه صاحب نزعة إنسانية عالية « وضمير حى حساس ، هو الذى يميز النفوس النبيلة السامية ، وهو الذى أملى عليه تلك الصفحة المرة من باب بروزيه وجعله ، يضيف إلى كتاب كلية ودمنة فصلا فى محاكمة دمنة ، وحمله على الاعتراف بقيمة الزهد واعتباره إياه تعففاً فى كتابه « الأدب الكبير » !

تلك هى مقالة غبرائيل وهى آخر ما اطلعنا عليه من آراء الغربيين فى عقيدة ابن المقفع الدينية .

وإذن خلاصة القول فى أمر ابن المقفع من حيث زندقته : هى أنه مرت عليه تلك الفترة العصيبة من فترات حياته — وهى الفترة التى كان عقله فيها موزعاً بين كل هذه الأديان — يحن منها إلى دينه القديم ، مسروقاً إلى ذلك بقلبه وعاطفته ، ومقتنعاً فى ذلك أيضاً بمبلغ الحضارة التى جلبها ذلك الدين القديم إلى قومه من الفرس القدماء . ثم

ينتقل عقله إلى الإسلام فيحاول أن يناقش أصوله وقواعده ، ويطيل النظر في آيات القرآن ومواعظه ، ويفسر ما جاء به من القصص تفسيراً يوضح لنا هذه الحيرة العظيمة التي كان يضطرب فيها أئمة اضطراب . ثم ينتهي من كل ذلك إلى المانوية ، فيخيل إليه أن فيها نجاته من كل هذا البلاء .

ومن يدري لعل الرجل بعد ذلك فكر في أن يشغل نفسه بشيء غير الدين ، فشغل نفسه فعلاً بالإصلاح الاجتماعي ، الذي سنشرحه لك في الفصل الآتي . ولكنه غاظ بذلك المنصور الذي لم يكن يروق في نظره أن يكون هذا الكاتب الجريء ناقداً سياسياً أو اجتماعياً إلى جانب أنه ملحد على هذا النحو . فاجتمعت لدى المنصور أسباب كثيرة تدعو إلى قتله ، فدرس إليه من قتله « بتهم » أعود فأقول إن الزندقة نفسها واحدة منها !

ومهما يكن من شيء فالمدة التي قضاها ابن المقفع في الإسلام — صح إسلامه أم كذب — كانت مدة قصيرة — ومن يدري لو طال به العمر أى شر كان يصيب الإسلام من شكوكه ؟ وأى شر كان يصيب المسلمين من اتصاله بالملاحدة وغيرهم من أفراد الطوائف الدينية الكثيرة كالمعتزلة والدةهرية وغيرهما ؟ (وبعد) فإذا كان ابن المقفع زنديقا بهذا المعنى ، فكيف يتفق ذلك ونظراته إلى المثل الأعلى الذي قلنا إننا سنفهم فلسفته الدينية والاجتماعية على أساسه ؟

الحق أن نظرة الرجل إلى هذا المثل الأعلى هي وحدها التي كانت

تسبب له كل هذه الشكوك . فكأنه كان يستعرض الأديان كلها في ذهنه ويسأل نفسه دائماً ! أين الحق منها جميعاً ؟ وأي هذه الأديان أقرب إلى الصواب منها جميعاً ؟ وهكذا .

وما الذي كنت تنتظره من عقل متحضر كعقل صاحبنا مشحون بكل هذه الملل والآراء ؟ أليس من شأنه أن يفاضل على هذا النحو ؟ أليس من شأنه أن يخضع كل شيء لسلطان العقل ؟

بلى — وذلك ما فعله ابن المقفع فيما يختص بالدين ، وسنرى أيضاً أن ذلك ما يفعله الرجل فيما يختص بالاجتماع .

الفصل الثاني

ابن المقفع والإصلاح الاجتماعي

هدأت ثائرة ابن المقفع الدينية أو كادت ، وأسلم الرجل إسلاماً صحيحاً أو غير صحيح . ولكن هذا العقل الكبير الذي لم يكن يألف الهدوء — وما كان ينبغي له أن يألفه — لم يلبث أن توجه به صاحبه إلى ناحية أخرى أسلم عاقبة وأقل خطورة على نفسه من الزندقة ، وهي ناحية الإصلاح الاجتماعي .

وكما أن صاحبنا يصدر في تفكيره الديني أو الفلسفي — عن عقل كانت تشغله الآراء الفارسية والنحل الفارسية قبل غيرها ، فكذلك نجده في ناحية الإصلاح الاجتماعي يستوحى دائماً هذا العقل الذي كان يعنى النظم الفارسية والتاريخ الفارسي قبل غيرهما من النظم والتواريخ ، ثم كان يحفظ هذا كله عن ظهر قلب ، ويستفيد منه فائدة ليس إلى إنكارها من مبدل .

على أن الرجل لم يكن يكفيه أن يكون حافظاً لهذا التراث الفارسي الغني ، بل كان — كما رأيت أو سترى — يتناول هذا التراث مرة بالنقل وأخرى بالتغيير والتبديل ، حتى يلائم في هذا كله بين العقل الفارسي الذي يكتب عنه ، وبين العقل الإسلامي الذي يكتب له .

أليس قد ترجم كثيراً من كتب السير كالأين نامه - والخدينامه

وكتاب تنسر — وكتاب التاج في سير أنوشروان ؟ أليس قد عرف
بهذا نظام الحكم عند الفرس — وهو نظام أمة بعيدة العهد بالحضارة ،
عظيمة الحظ من الثقافة ، تعرضت لكثير من المشاكل السياسية
والاجتماعية وأدلت بآرائها في هذه المشاكل ، وحفظت كتب السير
أكثر هذه الآراء .

فليس عجيباً إذن أن يكون ابن المقفع خير من يصلح لهذا المركز
الاجتماعي الذي نصب نفسه له . وليس عجيباً إذن أن يضع يده في
سهولة ويسر على أكثر أمراض المجتمع في عصره ، وأن يكون أسهل
من هذا كله وأيسر عليه وصف الدواء الذي يشفي المجتمع من هذه
الأمراض .

ولكن ما هذه الأمراض التي تصدى الرجل لعلاجها ، واستعان
في ذلك بالمثل الذي كان يحتذيه دائماً ويفكر فيه دائماً وهو مثل
« الفرس » ؟ يظهر أن هذا المرض كان يصيب في نظر الرجل — كل
المجتمع ! كان يصيب (الخلفاء) وكان يصيب (رجال البلاط) وكان
يصيب (القضاة) وكان يصيب (الجند) وكان يصيب (الجبابرة) وكان
يصيب (الشعب) أيضاً في أخلاقه العامة ! ، فلننظر كيف شخص هذا
المصلح الاجتماعي كل مرض من هذه الأمراض ؟ ثم كيف وصف له
الدواء الذي رآه ؟

أما الخلفاء — أو قل أبا العباس السفاح والمنصور من هؤلاء
فقدنوبهما عند ابن المقفع كثيرة ، ولكنهما ذوا قوة وبطش ، وقد
أطاعهما الناس وغالوا في طاعتهما غلو الفرس في طاعة ملوكهم ، حتى

وجد من القواد من يقول : إن أمير المؤمنين لو أمر أن نستدير القبلة بالصلاة لسمعنا وأطعنا (١) ، ! .

وأيس هيناً على أحد أن يجابه كل هذا الخطر أو أن يصمد لمثل هذا البطش !

ولكن لا أقل من أن يعمل الكاتب الأريب حيلته وذكاءه إن أراد إصلاحاً من هذه الناحية .

وقد فعل ذلك ابن المقفع في كتابه (كلیلة ودمنة) كما قدمنا ، وفعل شيئاً قريباً من ذلك في كتابه (الأدب الكبير) وفي كتب أخرى وقدم للخلفاء مثلاً من حياة الأكاسرة ، وحبب إليهم بطريقة غير مباشرة — أن يحتذوا هذا المثال حيناً وأن يتجنبوه حيناً آخر .

وإذا لم يكن هذا قصد الرجل ، فما الذي كان حمله على كل هذا العناء والبلاء ؟ وفيم كان حرصه على هذه التراجم التي ملأ بها آذان الناس ؟

ولعل أظهر ما كان يأخذه الكاتب على (الخلفاء) أنهم قوم يميلون إلى الغدر ، وكان خليقاً بهم أن يكونوا أمناء ، وأن بعضهم يميلون إلى البخل ، وكان خليقاً بهم أن يكونوا أسخياء ، وأنهم لا يحسنون أن يختاروا للعمل خير من يصاح له ، وأنهم يميلون إلى الانتقام والجور ، وكان أولى بهم أن يكبروا بأنفسهم عن كل ذلك ، أليس قد بالغ السفاح والمنصور في التشفي من الأمويين وإيذائهم ؟ أليس قد أساء كل منهما معاملة الشأميين والعلويين ومن إليهم ؟

(١) انظر رسالة الصحابة (ضمن رسائل البلاغ) .

تلمس هذا كله في كتب ابن المقفع السابقة وتراه في بعضها لا يعمد إلى العبارات الصريحة ، بل يكتفى بالإشارة الخفيفة اعتماداً منه على ذكاء الخليفة كما فعل ذلك في كتاب كيلة ودمنة ، وتراه في بعضها الآخر لا يرى بداً من الصراحة فيقول في رسالة (الصحابه) بعد أن دعا الخليفة إلى العطف على أهل الشام حتى يكسبهم إلى جانبه بدلاً من أن يظلوا معادين للدولة يتربصون بها — « وقد علمنا التاريخ أن الملك إذا خرج من قوم بقيت فيهم بقية يحنون إلى مجدهم القديم ، فيثورون وتكون ثورتهم سبب استئصالهم وتدويخهم » . وجاء في هذه الرسالة أيضاً قوله : وما يذكر به أمير المؤمنين أمر قتيان أهل بيته وبني أمية وبني علي وبني العباس ، فإن فيهم رجالاً لو متعوا بحسام الأمور والأعمال سدوا وجوهاً وكانوا عدة لأخرى ، ا

وأما (رجال البلاط) . فقد ندد بهم ابن المقفع في هذه الرسالة التي سماها باسمهم وهي « رسالة الصحابة » ، ويعنى بالصحابة هنا بطانة الخليفة . وكان هذا المعنى معروفاً في ذلك العصر — كما تدل عليه كثير من الكتب التي ألفت فيه وبعده . وزعم الرجل في رسالته هذه — أنه في سخطه على البطانة — إنما يعبر عن آراء الناس فيهم . وأن الناس يرون في أمر هذه البطانة عجباً ، وفي اختيار الخليفة لهم ظملاً : أما العجب فلأنهم لا يمتازون بأدب ولا حسب ، مسخوطون في آرائهم مشهورون بفجورهم . ليس لهم في الدولة كبير بلاء ولا عظيم غناء . وأما الظلم فلأنه يؤذن لهم مع هذا على الخليفة قبل كثير من أبناء المهاجرين والأنصار ، ويجرى عليهم الرزق أضعاف ما يجري على

كثيرين من بني هاشم، فدخلت المحنة بذلك على الأحساب والمروءة والنجدة والشرف . وابتعد الفضلاء عن الخليفة حتى إن قوماً من فضلاء البصرة — وفيهم ابن المقفع أتوا دار الخلافة في أيام السفاح — فأبوا أن يزوروه لما يعلمون من بطائته ومن سيرتهم السيئة !

والرأى عند ابن المقفع أن يحسن الخلفاء اختيار بطائنتهم . لأن بطانة الخليفة كما يتول « بهاؤه وزينته ، وخاصة من عامته ، وألسنة لرعيته . لا تصلح الرعية إلا بهم ، ولا تستقيم الأمور إلا على أيديهم » . وإن تكون البطانة على هذا الوجه حتى يتوفر فيهم شرطان هما : الحسب أولاً والعمل مع ذلك .

والرأى عنده أيضاً أن يكون لكل واحد من هؤلاء (البطانة) عمل لا يتعداه إلى سواه . فعمل الكاتب غير عمل الحاجب غير عمل الوزير وهكذا . وتلك بيروقراطية منظمة لا تعرفها غير الحكومات المتحضرة التي لا يعهد بها العرب من قبل . وصاحبنا في هذا وذاك متأثر بمعية الفرس ورجال بلاطهم ، وقد كان هؤلاء لا يختارون إلا من الأساورة والأشراف وأبناء الملوك والأمراء . ولم يعرف عن ملوك الفرس أنهم اختاروا لبطائنتهم رجالاً من عامة الشعب اللهم إلا المغنين والمطربين . ثم إنه كان لكل فرد من أفراد هذه البطانة عمل — كبير أو صغر — لا يعمله أحد سواه ؟

وأما (القضاة) فكان حسابهم عند الرجل عسيراً . وكان أمرهم في نظره عجباً . فلقد عجب صاحبنا في رسالته تلك من فرضي الأحكام وتناقض الآراء ، وذلك حتى في القضية الواحدة ، والبلدة الواحدة ،

فكانت تستحل دماء وفروج في ناحية من نواحي الكوفة ، وتحرم في ناحية أخرى . وذلك تبعاً لحكم الفاضى . وكان القضاء فريقين : فريق يأخذ بالسنة أو القياس ، وفريق يعمل (بالرأى) أو العقل . وهؤلاء وأولئك في رأيه مخطئون : أما خطأ الأولين فلأمرين :

(أولهما) أنهم يطبقون على الزمن الحاضر حكماً قد لا يصلح إلا للزمن الماضى محتجين فى ذلك بالسنة ، ولو كانت هذه السنة مأثورة عن « عبد الملك بن مروان أو أمير من أولئك الأمراء » !

(وثانيهما) أنهم يقعون فى خطأ التعميم . فيقولون « على الرجل ألا يكذب » ، فكأنهم يطالبونه بالصدق فى الأوقات عامة ، وينسون بذلك أن الكذب جائز فى رد ظالم عن ظلمه ونحو ذلك .

وأما خطأ العقليين فلأنهم يظنون كذلك مختلفين يعمل كل منهم برأيه ويبلغ به الأمر « أن يقول الأمر فى الجسم — من أمر المسلمين — قولاً لا يرافقه عليه أحد ، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك ، وإمضائه الحكم عليه — وهو مقر أنه رأى منه لا يحتج بكتاب ولا سنة » .

والرأى عند ابن المقفع هو أن يجعل الخليفة من نفسه مرجعاً أعلى فى هذه المسائل التى تمس القضاء . فإذا اختلفت النضادة فى شيء ردوه إلى الخليفة ، فنظر فيه الخليفة واستعان فى ذلك بالفقهاء . فإذا وصل بعد هذا كله إلى حكم استطاع أن ينسخ به كتباً يحفظ بعضها عنده ، ويذيع بعضها الآخر على القضاة فى الأمصار .

فإذا اجتمعت له طائفة كبيرة من هذه القضايا والأحكام ، وإذا

فعل كل خليفة من بعده مثل ذلك — تألف للحكومة في نهاية الأمر قانون كبير لا يضل قاض باتباعه ولا يختلط على الناس أمرهم إذا اهتموا به .

يقول أستاذنا طه حسين ، وهذه الفكرة التي يعنى الناس بها الآن لم يبتدعها ابن المقفع ، بل هى أثر من آثار الثقافة اليونانية . فقبل ابن المقفع بقرنين نشر جوستينيان قانونه وهو مجموعة القوانين الرومانية ، « ومن عادات الرومان أنه إذا انتخب الـ *pretore* القضاء يصدر كل واحد منشوراً بالقواعد التي ينبغى أن يكون عليها حكم القضاء في أثناء ولايته » (١) .

والذى أميل إليه أن هذه الفكرة — إن لم تكن من خلق ابن المقفع — فهى أثر من آثار ثقافته الفارسية قبل كل شيء ، ثم لا يمنع ذلك من أن يكون الفرس أنفسهم قد عرفوا هذه الفكرة عينها قبل ذلك عن الرومان في أثناء الصلات الكبيرة والحروب العديدة التي وقعت بين الدولتين ، وكانت منها الحرب التي شنّها عاهل الفرس وهو الملك « قباد » على قيصر الروم — وهو هنا الإمبراطور جستنيان (٢) .

وسواء أكانت الفكرة يونانية أم فارسية ، فإن صاحبها كان مرفقاً

(١) من حديث النشر والشعر للدكتور طه حسين ص ٧٢

(٢) (عنى جوستينيان بالقضاء وعمل على توحيد جمع لذلك عصر نفر منهم يونانية من كبار الدولة واثان من نوابغ المحامين وعهد إليهم الرجوع إلى قانون *Salla* وقانون أركيديوس وقانون تيودسيانوس كما عهد إليهم النظر في الكتب القديمة والفكر أيضاً في المسائل الواقعة . فبدأ العمل عام ٥٢٩ واستمرّوا فيه ثلاث سنين حتى أتموه)

مختصر من كتاب The Cambridge mediaval History Vol, II p, 103

في الاهتمام إلى كل التوفيق وأنه ثار بها في وجه الفقهاء وأهل الحديث ثورة كان لها من غير شك أعظم الأثر فيهم ، وفيمن اشتغلوا بعد ذلك بالفقه وعلم الكلام من رجال المعتزلة أو رجال القضاء .

وأما (الجند) ومعظمهم من خراسان — فقد خصهم الكاتب في رسالة الصحابة — بجزء عظيم من تفكيره وعنايته ، وعاب عليهم أموراً كثيرة منها : الجهل وسوء الخلق ، ومنها شدة الغيرة واضطغان بعضهم على بعض ، ومنها الميل إلى الترف بسبب كثرة المال ، ومنها كثرة الزهر الذي يخشى على الدولة نفسها منه .

واقترح الكاتب على أمير المؤمنين أن يبذل جهده في إصلاح الجند بإتباع أمور :

(أولها) وأهمها ألا يولى أحداً منهم شيئاً من الخراج « لأن ولاية الخراج مفسدة للبقاء » وداعية لهم إلى البطر أحياناً ، وظلم الناس أحياناً ، والخروج على الدولة إن دعا الأمر !

(والثاني) أن ينظر الخليفة في أمر الجند : فمن كان غير كفء للمركز الذي يشغله عزله — ومن كان منهم من بعض رؤسائه فليتمس له مكاناً يليق به . ففي ذلك إصلاح لمن هم فرقة ، وتشجيع لمن هم دونه . وفي ذلك قتل للغيرة من نفوس المغمورين ، وحسم للزهو من نفوس الذين واثموا الحظ وليسوا أكفاء لمن واثموا به .

(والثالث) أن يتعهد الخليفة جنده بالتعليم والتدريب وأن يأخذ بالقصد والتواضع ، وأن يعودهم العفة والأمانة ، وأن يحنبهم الترف

ولين العيش ، وأن يحدد لهم موعداً يأخذون فيه روايتهم ، وأن يتقصى أحوالهم ، ويجمع أخبارهم ، ويستعين على ذلك بالثقة من أصحابه والمخلصين من رجاله . بذلك تنقطع شكيتهم ، وتستفيد الدولة من قوتهم — وهى دولة ناشئة كبيرة الآمال كثيرة الأعداء . !

وأما (الجباة) — وعمال الخراج فقد انتقد الكاتب سلوكهم بشدة ، وصور للخليفة ظلمهم وسوء سيرتهم ومحاولة رجاله إخفاء الأمر عنه . وكان جديراً بالدولة أن تراقبهم وتضرب على أيديهم وتريح الناس منهم ، فقد ضاق الناس بهم ذرعاً . وقاسوا منهم كل بلاء .

وأشار الكاتب على الخليفة برأى علم أن تنفيذه عسير ، وأدرك أنه لا يتيسر للدولة إلا بعد أن يستقر لها الأمر ويتقادم بها العهد ، ويفرغ رجاله الإصلاح الداخلى الذى يعود على الشعب والحكومة معاً بالخير والرخاء . نصح ابن المقفع بأن تمسح الأرض ، وتكتب أسماء الملاك فى « سجلات » ويكتب أمام كل مالك وظيفته — أى مبلغ المال الذى يؤديه للدولة على الجزء الذى يملكه . قال « فلو أن أمير المؤمنين أعمل رأيه فى التوظيف على الرساتيق والقرى والأرضين وظائف معلومة ، وتدوين الدواوين بذلك ، وإثبات الأصول ، حتى لا يؤخذ رجل إلا بوظيفة قد عرفها وضمنها ، ولا يجتهد فى عمارة إلا كان له فضلها ونفعها ، أرجونا أن يكون فى ذلك صلاح للرعية ، وعمارة للأرضين ، وحسم لأبواب الحياة وغش العمال . وهذا أمر مؤونته شديدة ، ورجاله قليل ونفعه متأخر » !

وأما (الشعب) نفسه فليس أقل حاجة إلى الإصلاح من الجباة

والجند والتمتاضة . وكيف تصلح أمور الشعب إذا لم تقم على إصلاحها الحكومة ؟ وهل تصلح الرعية إلا بصلاح الراعي ؟ إن حاجة الناس إلى تقويم آدابهم وعاداتهم أشد من حاجتهم إلى طعامهم وشرابهم . وإنهم لا يصلحون بأنفسهم حتى يكون عليهم من الخاصة رقباء ومؤدبون . « وخطر هذا جسم في أمرين : أحدهما برجوح أهل الفساد إلى الإصلاح ، وأهل الفرقة إلى الألفة . والأمر الآخر ألا يتحرك متحرك في أمر من الأمور العامة إلا وعين ناصحة ترمقه ، ولا يمس هامس إلا وأذن شفيقة تصيح نحوه » .

وربما كانت هذه الفكرة تدل على اتصال ابن المقفع بثقافة اليونان . « إذ كان ذلك العمل معروفاً شائعاً عند اليونان - وهو عمل المحتسب - وهو من تعهد إليه الدولة مراقبة العامة في أنديةهم ومجالسهم وأسواقهم » (١) . وكان صاحبنا يريد أن يؤخذ الشعب بهذا الضرب من التأديب والتهديب ، فكان يوجه دعوته إلى الحكومة حتى تقوم من ناحيتها بهذا الواجب ، وكان فرق ذلك يوجه الخطاب للشعب نفسه داعياً أفرادهم إلى توثيق عرى العلاقة بين بعضهم وبعض . وهذا قوله في كتابه (الأدب الكبير) : « احفظ قول الحكيم الذي قال : لتكن غايته فيما بينك وبين عدوك العدل ، وفيما بينك وبين صديقك الرضا . فإن العدو خصم تفرعه بالحجة وتغلبه بالحكام . والصديق ليس بينك وبينه قاض ، وإنما حكمه رضاه » .

ورسالة ابن المقفع إلى صديقه يحيى بن زياد ورد يحيى عليه ، وعلاقة

ابن المقفع بأصدقائه جميعاً كما رأيت — كل ذلك دلنا بوضوح على تقدير الرجل للصدقة، وعلى حاجة الناس في كل زمان ومكان إلى هذا الذى يودعونه سرهم، ويؤثرونه بمودتهم، ويشيرون عليه فى العضلات، وينتظرون منه العون فى النائبات — وهو الصديق ! . ولكن أين هذا الصديق الذى يرجوه ابن المقفع ويود أن يخطئه بنفسه فإذا هو قطعة منها، وإذا هى قطعة منه؟ هنا تسيطر على صاحبنا فكرة المثل الأعلى فى الصديق، كما سيطرت عليه هذه الفكرة فى غير ذلك على النحو الذى شرحت لك طرفاً منه .

(وبعد) فما أثر هذه الدعوة الحارة إلى الإصلاح الاجتماعى الذى كان ينشده ابن المقفع؟ وما نصيب كل جانب فيها من النجاح أو الفشل؟ ذلك ما نستطيع أن نتحسس الإجابة عنه فى سيرة هؤلاء جميعاً بعد وفاة الرجل وقبل وفاته، وفى تطور الحركات الفكرية والاجتماعية منذ عهد الدولة بهذه الرسالة القيمة .

أما الخليفة المنصور فيظهر أنه لم ترق فى عينه هذه الدعوة الجريئة إلى الإصلاح، فلم يرحب بها، بل يظهر أنه غضب من أجلها، أو يظهر أنه اعتبرها برنامج ثورة على الحكومة ربما استفحل خطرها بعد . وأعل هذه الدعوة التى بلغت هذا الحد من العنف والصراحة فى (رسالة الصحابة) كانت من الأسباب التى قتلت الرجل . ومن يدرى — ماذا كان يصيب الدولة من البلاء — إذا كان المنصور قد تهاون فى أمر هذه الثورة التى قام بها المكاتب الداهية ! وهل فعل روسو وفولتير وديرو فى فرنسا أكثر من أنهم وضعوا أيديهم على مواطن الداء، وبالغوا

للفرنسيين في تصوير البلاء ، حتى أحس الناس يومئذ أنهم مظلومون؟ ثم كان إحساسهم بالظلم هو وحده السبب الحقيقي في قيام الثورة الفرنسية ! الواقع أن المنصور كان محقاً في خوفه من ابن المقفع . ولو لم يكن المنصور رجلاً عظيم الدهاء بعيد الرأي قوى الشكيمة ، لكان لهذه الدعوة شأن غير هذا الشأن . ألا نرى أنه كان من حسن حظ روسو وفولتير وكتاب الثورة الفرنسية أن ظهرت كتاباتهم في عهد ملك طيب القلب ، قليل الشر ، مؤثر للدعة والهدوء ، هو الملك لويس السادس عشر ! ويقول المؤرخون إن عصر هذا الملك كان عصر رخاء على الفلاح ، وإن الظلم لم يبلغ في عهده شيئاً بالقياس إلى ما بلغه في عهد من سلفه ؟ من ملوك فرنسا !

وإذن فلا تعجب من أن يكون الفشل نصيب هذا الجانب من جوانب الإصلاح الذي أراده الكاتب — وأعني به جانب الخلفاء . وهل يعتل أن يتبع المنصور نصيحة مولى كان بالأمس متهما في دينه ، والدين هو الذي قامت عليه الدولة العباسية نفسها قبل كل شيء؟ أو هل يعتل أن يعمل المنصور بمشورة هذا المولى ، ويترك العمل بمشورة الفقهاء وأهل الحديث — وهم أوائك النفر المتواضعون في إيمانهم أو الذين يتجنبون العمل بالرأي ، ويحاربون حرية العقل ، فيرضون بذلك الجبابة من أمثال هذا الخليفة ذي الأيد ؟

ولكن العداوة الشخصية التي بين المنصور وبين حسن ظنه بابن المقفع ، وعدأت به عن العمل بنصائحه زالت بتقدم الزمن وتعاقب الخلفاء ، وبدأ هؤلاء ورجالهم يتدبرون أقوال هذا المصلح المفكر ،

وشرعوا يتحمسون لآرائه ، ولو أن حماسهم لآرائه لم يكن ظاهراً ،
لخوفهم من الفقهاء ورجال الدين . وأكبر الظن أن هؤلاء الخلفاء
عنوا بعد المنصور باختيار « معيتهم » . وعزيت هذه « المعية » بأمر
نفسها ، فأصبحت البطانة وعلى رأسها الوزير معروفة بالعلم ، مشهوداً
لها بحسن الرأي ، سبابة إلى المكرمات ، حتى كان عهد الرشيد ،
وكانت صلته بإبرامكة ، فطوق هؤلاء أعناق الأمة بنعمهم ، ولهج
أفراد الأمة بذكرهم ، ثم كان عهد المأمون ، فكان بلاطه من أرقى
ما عرف في تاريخ الملوك . وبالجملة أصبح البلاط العباسي كما يريد ابن
المقفع قريب الشبه جداً من البلاط الساساني .

وأما في القضاء فيظهر أن الخلفاء أحسوا ضرورة العمل على
إيجاد قانون يسير عليه القضاة . ولكن الفقهاء كانوا لهم بالمرصاد .
وكان هؤلاء يخافون — إن هم وافقوا الخليفة على مثل هذه الفكرة
أن تضعف سلطة الدين ، وأن يهجر الناس السنة ؛ وأن يبالغوا في
حرية الرأي ، وأن تؤدي بهم هذه الحرية إلى نتيجة وخيمة العاقبة .
وحاول الخلفاء من جانبهم أن يوقفوا بين الرأيين ؛ وأن ينسخوا
كتب الفقهاء وأهل الحديث ؛ وأن يبعثوا إلى كل مصر بنسخة من
هذه الكتب ؛ لتقوم كل نسخة منها مقام القانون . وأراد المنصور
أن يفعل ذلك بكتب مالك بن أنس فرفض هذا الفقيه فكرة
المنصور . ثم أراد الرشيد أن يفعل ذلك أيضاً (بالموطأ) فيعلقه في
الكعبة ، ويحمل الناس على مافيه ، وشاور مالكاً في ذلك فرفض مالك
فكرة الرشيد أيضاً .

يقول أستاذنا أحمد أمين « ولسنا نجزم أن هذه المحاولات نشأت عن تقرير ابن المقفع ؛ فقد تكون تبلوراً لفكرة عمر بن عبد العزيز في جمع الحديث . فقد كان يرى هذا الرأي ، فبتقدم الزمان رأى جمع الحديث وجعله قانوناً . وقد تكون فكرة المنصور والرشيد نتيجة العاملين معاً : فكرة جمع الحديث التي ارتآها عمر بن عبد العزيز ، وفكرة تقنين القوانين التي ارتآها ابن المقفع وهو الذي نميل إليه (١) . »

وكما أحس الخلفاء صدق الدعوة التي دعاها ابن المقفع لإصلاح القضاء ، فكذلك أحسوا صدق دعوته لإصلاح الخراج . وهذا هو الرشيد دعا رجلاً من الفقهاء — هو أبو يوسف — فوضع كتاباً في الخراج ووجه الخطاب في مقدمته إلى الرشيد قائلاً : « وقد كتبت لك ما أمرت به وشرحت لك وبينته ... وإني لأرجو — إن عملت بما فيه من البيان — أن يوفق الله خراجك من غير ظلم مسلم ولا معاهد ، ويصلح لك رعيتك ، فإن صلاحهم بإقامة الحدود عليهم ، ورفع الظلم عنهم ، والتظالم فيما اشتبه من الحقوق عليهم (٢) » .

ولا تقل أن أبا يوسف رجل فقيه ، وإن تفكيره تفكير الرجل الذي لا عناية له بالفلسفة ، وإنه إنما يرضى بكتابه العلم أو الدين ، أو يجيب إلى ما سأله خليفة المسلمين ، ولا شأن في ذلك للخليفة أو لأبي يوسف بابن المقفع . فالحق أنه لولا رسالة ابن المقفع لما كانت كتب أبي يوسف !

(١) انظر ضحى الاسلام ج ١ ص ٢١٠ وما بعدها .

(٢) كتب الخراج لأبي يوسف ص ٦ .

وهكذا تكون الثورة وبيان أوجه النقص في النظم القائمة واجباً على الفلاسفة والمصلحين ، ثم يكون البناء وإعادة النظر في هذه النظم واجباً على العلماء والباحثين ! وإنما يكون البناء الحقيقي دائماً في جو هادئ يعقب الزوبعة ! وهكذا أخذ الخلفاء رويداً رويداً في وجوه الإصلاح كلها ، وأصلحوا قليلاً قليلاً من شؤون الولاية والقضاة والجند وعمال الخراج ؛ وقاموا على تأديب الشعب نفسه حتى أصبحت وظيفة (المحتسب) من الوظائف الضرورية في الدولة ، وأصبحت لا تقل في شأنها عن وظيفة (الوزير) أو (صاحب المظالم) أو (صاحب البريد) أو غيرها من الوظائف المستحدثة .

وإذا كان الفشل نصيب ناحية من نواحي الإصلاح الذي كان ينشده ابن المقفع هي ناحية الخليفة ؛ لأن الخليفة في عهده كان رجلاً قل أن يجود التاريخ بمثله حملاً ورأياً ومنه وبطشاً ، فإن النجاح البطيء كان نصيب النواحي الأخرى من نواحي الإصلاح الذي أراده صاحبنا فكان الخلفاء يرون أنفسهم مضطرين إلى العمل بأقواله وإن لم يصرحوا — أو يشعروا — بأنهم يصدرون في أعمالهم عن رأيه ومشورته .

الفصل الثالث

أسلوب ابن المقفع

تمهيد :

أى هذين النوعين من الأدب يسبق الآخر عادة إلى الظهور في الأمم : الشعر أم النثر ؟ وأى هذين الفنين من فنون النثر يكون أسبق إلى الظهور عادة في الأمم : الكتابة أم الخطابة ؟ إن الإجابة عن هذين السؤالين تحل لنا كثيراً من المشكلات الأدبية القائمة في مصر وغير مصر ، وتوفر علينا عناء كثيراً في فهم الأدب فهما مستقيماً لا عوج فيه .

وللإجابة عنهما — أتأذن لي فأصطنع لك مذهب برونيتير Brunetiere في الأدب ، وهو المذهب الذي يخضع الباحث فيه لنظرية النشوء والارتقاء ، وهى النظرية التى أحب دائماً أن أصدر عنها فى كل بحث ؟

تصور معى جماعة بدوية ناشئة فى بداية عهدها بالوجود وبداية عهدها بالتكلم ؛ كل فرد منها منصرف إلى قضاء حاجاته الساذجة ، وكل فرد فيها لا يحتاج إلا إلى نوع من التفاهم البسيط . فما عسى أن تكون أداة هذا التفاهم ؟ لا شك أنها لغة التخاطب ، وليست لغة

التخاطب شعراً ، ولاهى بالخطابة ، ولاهى بالكتابة ، ولكنها نثر غير فنى .

وإذا فرغت هذه الجماعة من التعبير عن حاجاتها الحيوية ، ووجد أفرادها أنفسهم مضطرين إلى الاتصال بعضهم ببعض ، وإلى الاتصال بغيرهم إن تيسر لهم ذلك . وكان من نتيجة هذا الاتصال أن تكونت فيهم العواطف المختلفة : يكرهون ويحبون ، ويميلون وينصدون ، ويحتمرون ويعظمون . ويأبجأز بدأت الجماعة حياة شعورية مخالفة لحياتها الأولى - حياة تتغلب فيها العاطفة على العقل الذى لم يكن قد نضج بعد . فم يعبر القوم إذن عن شق العواطف المختلفة ؟ - وأنت تعلم أنهم لم يزالوا أميين بعد ، وأن حياتهم لم تزل بسيطة وغير معقدة ، لا شك أنهم يعبرون عنها بالشعر .

ولكن ليس بد من أن يتنازع أفراد الجماعة الواحدة على شىء ما بل ربما أدى بهم هذا التنازع إلى الحرب ، وهنا يلعب الشعر دوره فى إثارة العواطف وتحريك النفوس ، وهنا يتساءل الباحث : هل يستطيع الشعر وحده أن يحل كثيراً من منازعات القوم أو هل يستطيع القوم أن يستعينوا بالشعر وحده فى إقناع بعضهم بعضاً ؟ الجواب لا . فأى فنون الأدب تحتاج إليه الجماعة فى هذا الطور ؟ لا شك أنه الخطابة ، والخطابة نوع من لغة التخاطب ، ولكنه نوع جيد ممتاز .

والشعر والخطابة معاً يظلان لغة القوم فى هذه الأطوار الحيوية التى يسيطر فيها الشعور على كل شىء . وذلك حتى تدخل الجماعة - فى طور أخير من أطوار حياتها : فيه تتعقد الحياة ، وفيه ينضج عقل

الجماعة ، وفيه تظهر العلوم والأفكار ، وفيه تصبح الأمة محكومة بالعقل والمنطق أكثر منها محكومة بالشعور والعاطفة . وفيه يبدأ التدوين وتظهر (الكتابة) . والشعر الذي كان ضرورة أول الأمر يصبح في هذا الطور ضرباً من الترف والزينة ، والحياة لا تستغنى عن كليهما (١).

تلك إذن هي الأطوار الأربعة التي نستطيع أن نطبقها على لغات الأمم جميعاً كاللغة اليونانية ، أو الإنجليزية أو الفرنسية ، ومنها اللغة العربية . وعلى ذلك فالظاهرة الهامة التي وصلنا إليها حتى الآن ، هي أن الأدب يكون في أول أمره شعراً ، ثم يكون خطابة ، ثم يكون كتابة . ولكل من هذه الفنون الأدبية الثلاثة زمن يكون فيه ظهور الفنون الأخرى ضعيفاً بالقياس .

وأنت تعلم أن من أظهر خصائص الشعر خاصة الوزن أو الموسيقى وأن من أظهر خصائص الخطابة — والخطابة كما قلت ضرب مهذب من ضروب الحديث العادي — كثرة الحذف ، وكثرة الإشارة ، وكثرة الخطاب ، وشيوع المخالفة في إرجاع الضمائر .

وبيان ذلك أن الخطيب — كالمحدث — يعتمد دائماً على القرينة ، ويعتمد من أجلها على ذكاء السامع ، فيستغنى عن ذكر كثير من الجمل التي قد تنوب عنها إشارات وحركاته ، أو نبرات صوته وملامح سمته وهو لذلك يحذف من الجمل ما لا يستطيع الكاتب أن يحذفه ، لأن الكاتب لا يعتمد على القرائن التي يعتمد عليها الخطيب ، ولأن الكاتب

(١) من حديث الشعر والنثر ص ٢٦ .

إنما يكتب للغائب عنه ، وربما كان الغائب عنه خالي الذهن من الموقف الذى يبين عنه الكاتب ، أو من الحال التى يصدر عنها فى الكتابة .
وأما اعتماد الخطيب على الإشارة والخطاب فلأنها أنسب لطبيعة المحدث ولأن الشيء الذى يشير إليه الخطيب يكون دائماً قريباً منه ومن سامعيه .
وأما مخافة الخطيب فى إرجاع الضمائر ، أو عدم عنايته أحياناً بهذا الإرجاع ، كأن يقول الخطيب « إنهم » وهو لم يسبق الضمير هنا بجماعة المذكور — أو كأن يقول « أنها » وهو يقصد أن تعود على شيء ربما لم يكن يلائم هذا الضمير — نقول أما هذا النوع من العبث بالضمائر فى لغة الخطابة فعذر الخطيب فيه كذلك أنه يعتمد على ذكاء السامعين ، وأنه يعتمد أيضاً على قرينة يفهمها هو ، ويفهمها معه السامعون .

فإلى جانب الظاهرة التى وصلنا إليها — وهى أن الأدب يكون فى أول أمره شعراً ثم يكون خطابة ثم يكون كتابة ، يجب أن نلاحظ ظاهرة ثانية لا تقل أهمية عن الأولى . وخلاصة القول فى هذه الأخيرة: أن كل فن من هذه الفنون لا بد أن يكون فى أول عهده بالظهور متأثراً بخصائص الفن الذى سبقه إلى الوجود الفعلى ؛ فالخطابة وهى التى قلنا إنها تأتى بعد الشعر ، لا بد أن تكون فى أول أمرها كثيرة الأسجاع قصيرة الجمل ، تكاد كل جملة منها أن تكون معنى مستقلاً عما قبله أو بعده وتلك خصائص الشعر بوجه عام ، وتلك صفة الوحدات أو الأبيات التى ينقسم إليها الشعر بوجه خاص ، وتظل الخطابة على هذه الحال من التقيد بلغة الشعر حتى يتقدم بها العهد وتتحرك قليلاً قليلاً من هذه التقييد وتصبح لها مميزاتها التى تستقل بها عن الشعر جملة واحدة .

وآية ذلك — أن لغة الخطابة قبل الإسلام كانت ممتازة بالجلل القصيرة والأسجاع الكثيرة ، أو بالحكم التي وضع بعضها إلى جانب بعض ، كما توضع الأبياب من الشعر سواء بسواء ، وأهلك ذاكر خطبة قسن ابن ساعدة وهي الخطبة التي قيل إن النبي سمعها منه وفيها يقول :

أيها الناس : اسمعوا وعوا ، وإذا وعيتم شيئاً فاتتفعوا ، من عاش مات ، ومن مات فات ، وكل ما هو آت آت ، مطر ونبات ، ورزق وأقوات . إن في السماء لخبراً ، وإن في الأرض لعباً . الخ . أو أهلك ذاكر كذلك خطبة هانيء بن قبيصة لقومه في يوم ذي قار :

« يا معشر بكر : هالك معذور ، خير من ناج فرور ، إن الحذر لا ينجي من القدر . وإن الصبر من أسباب الظفر ، المنية ولا الدنية ، استقبال الموت خير من استدباره . الطعن في ثغر النحور أكرم منه في الإيجاز والظهور ، يا آل بكر قاتلوا فما للنيايا من بد » .

وكذلك الشأن في لغة الكتابة . لا ينبغي أن تصل إلى المثل الأعلى لها طفرة واحدة . بل يجب أن تظهر فيها بعض خصائص الخطابة ومن أهمها : الإيجاز والحذف والمخالفة أحياناً في إرجاع الضمائر — أو هذه الأوصاف التي تجعل الكتابة في أول أمرها غامضة ملتوية كثيرة التعقيد والدوران . وتظل الكتابة نفسها زماناً على هذه الحال ، حتى تتخلص رويداً رويداً من هذه القيود والأوضاع ، وتظفر بحريتها وتصبح لها خصائصها التي تميزها عن فن الخطابة بنوع خاص .

طبق معي ذلك كله على الأمة العربية التي تعيننا هنا تجد تطبيقه سهلاً واضحاً لا مشقة فيه : فقد بدأت هذه الأمة العربية طوراً بسيطاً

من أطرار حياتها ، لم تكن تحتاج فيه إلا للغة التخاطب .
ثم دخلت الأمة في طور آخر من أطرار حياتها كثر فيه ألماً ،
وكثر فيه لذتها ، وخضع فيه الناس لحكم العاطفة والشعور ، فنشأ
الشعر ، ونهض هذا الفن بذكر الحروب ، وذكر المحن التي تعرض
لها الناس .

وكان هذا الفن الأدبي هو وحده الفن الذي يلائم تلك الحياة ،
وكان هذا الفن الأدبي هو وحده تراث العصر الجاهلي الذي يقابل في
حياتك عصر الشباب .

ثم أتى الإسلام — وكان هذه الأمة كانت قد أوشكت أن تترك هذا
الشباب — تدخلت في حياة حضرية لابدية ، واختلط العرب في جزيرتهم
بغيرهم من أفراد الأمم الأجنبية ، ومن عادة الأمم المغلوبة أن تقص
على الأمة الغالبة تاريخها القديم ، طمعاً منها في أن تدل على مجدها وعلو
شأنها ، وأنها خليفة بالتكريم والتعظيم .

وفعل العرب من جانبهم مثل ذلك فأخذوا يروون لأنفسهم وللإسلام
شيئاً من تاريخهم قبل الإسلام ، ليعرف هؤلاء أن للعرب حظاً مثل
حظهم من المجد وعلو الشأن . ونشأ عن ذلك كله فن القصص أو التاريخ
فكان منه (القصص الفارسي) الذي أكثر الفرس من نقله وترجمته بزعامة
ابن المقفع ، وكان منه (القصص العربي) الذي كان يلقى في مجاس البصرة
والكوفة . والذي نجد مثلاً منه في كتب الأدب حين تشير هذه الكتب
إلى أيام العرب ، كيوم داحس والغبراء ، ويوم البسوس . ويوم
الكلاب ، ويوم الفجار ، ويوم ذي قار .

وبعد الفتوح ظهر لون آخر من ألوان الحياة الأدبية كان نتيجة
لأمور كثيرة : منها اصطدام الدين الإسلامي بغيره من الأديان ، ومنها
حاجة المسلمين وحدهم إلى شرح دينهم شرحاً يتفق وعقولهم التي سارت
منذ يومئذ في طريقها إلى النضوج الصحيح ، وهذا اللون الجديد من
ألوان الحياة — هو المحاورة والمناظرة .

ورأينا الموالي بعد هذا يعملون على أن يكتسبوا اثقافتهم الأجنبية ،
ورأينا العرب أنفسهم يميلون إلى الأخذ بحظ من هذه الثقافات التي
لم يعهدوا مثلها من قبل . فنشأ عن ذلك حركة الترجمة . والترجمة غير
الجدل أو المحاورة أو النصص — تزيد كثيراً في معاني اللغة ، ولكنها
تفسد عليها أساليبها وتكلفها في أول الأمر عناء لا قبل لها به .

قدمت لك هذا القول لتعلم أن (النثر الفني) بالمعنى الصحيح كان
أثراً من آثار الحياة الإسلامية الجديدة وحدها ، وأن الكتابة الفنية
الصحيحة كان الفرس قبل غيرهم هم الذين نهضوا بعيشها . وأنا متفق في
هذا الرأي مع أستاذنا طه حسين ، ومع الكثرة المطلقة كذلك من
المستشرقين (١) .

ثم يؤسفني أن أكون في نفس الوقت مخالفاً للدكتور زكي مبارك (٢)
ولا يغضبني أن أكون متهماً عنده أو عند غيره بإرضاء أشخاص ،
مادمت مقتنعاً بيني وبين نفسي بأنني لم أسع لغيره إرضاء العلم .

(١) كان من أوائل القائلين بهذا الرأي الأستاذ وليم مارسيه W, Marçais
الأستاذ بمدرسة اللغات الشرقية بباريس .

(٢) انظر كتابه (النثر الفني) ص ١٣ وما بعدها .

عرض الدكتور زكي مبارك للنثر وقال إنه ليس أثراً من آثار الإسلام ، واستشهد في ذلك بالقرآن ، فقال إنه « من صور العصر الجاهلي ، إذ جاء بلغته وتصويراته وتقاليده وتعاييره ، وهو بالرغم مما أجمع عليه المسلمون من تفرد بصفت أديبة لم تكن معروفة في ظنهم عند العرب يعطينا صورة للنثر الجاهلي ، وإن لم يمكن الحكم بأن هذه الصورة كانت مماثلة تمام المماثلة للصورة النثرية عند غير النبي من الكتاب والخطباء (١) » .

ودعنا نقول مع ابن خلدون عندما قسم النثر إلى سجع ومرسل : « أما القرآن — وإن كان من المنشور — إلا أنه خارج عن الوصفين ، وليس يسمى مطلقاً ولا مسجعاً ، بل تفصيل آيات تنتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها ، ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها ويثنى من غير التزام حرف يكون سجعاً ولا قافية . ويسمى آخر الآيات منها فواصل إذ ليست إسجاعاً ، ولا هي قواف (٢) » .

وهذه الحيرة التي وقع فيها ابن خلدون وغيره من المؤرخين حين عرضوا للقرآن ، وحين لم يعرفوا أين يضعونه من الأدب ، هي التي عبر عنها أستاذنا طه حسين « بكلمة حق صريحة » قال فيها : « إن القرآن ليس نثراً وليس شعراً ولكنه قرآن » . وإذا صح أن من أهم أسباب الإنتاج الأدبي المحاكاة والتقليد « فمن هذه الناحية نستطيع أن نطمئن إلى أن القرآن لم يجد له مقلداً ولم يجد له تلميذاً . وإذن فمن

(١) انظر كتابه (النثر الفني) ص ١١ وما بعدها .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٥٢٠ .

الحق أن نضع القرآن في مقامه الخاص الذي لا يصح أن يقاس به شيء آخر (١) .

وإذن فالقول بأن النثر الفني أثر من آثار العصر الجاهلي بعيد عن الصواب ، فوق أنه لا يتفق ومنهجاً من مناهج البحث العلمي .

ولقد راقني بحث عظيم كتبه أستاذنا إبراهيم مصطفى بصحيفة الجامعة (٢) وصل فيه إلى أن النحاة حين أرادوا بيان كلام العرب الذي يستشهد به علوم اللغة والنحو والصرف « جعلوا القرآن نوعاً ثم الشعر والرجز ، ثم الحكمة والسجع والمثل (٣) » ثم قال « فيصح لنا أن نفهم ما نقلنا أن المتقدمين من علماء العربية لا يعرفون للعرب قبل الإسلام نثراً إلا المثل وما جرى مجراه » .

ثم لوحظ أن هذا الكلام الذي استشهد به النحاة كثرت فيه الصفات الآتية وهي : الحذف ، والإشارة ، وضمير الخطاب بنوع خاص ، وصيغ الأمر ، والنداء ، والقسم ، وأضرب التأكيد الخ . وهذه كلها من خصائص لغة الحديث أو الخطابة ، وليست من خصائص الكتابة . فداننا ذلك على أن النثر الذي أثر عن العصر الجاهلي لم يكن غير الحديث بنوعيه « العادي » وهو لغة التخاطب ، « والممتاز » وهو لغة الخطابة .

ولا نقل إن الخطابة ليست أدباً رائعاً كالكتابة ، فإن في هذه جمالا وروعة يأخذانك حقاً ، مثلما تأخذك الكتابة بمعانيها وعمق

(١) من حديث الشعر والنثر ص ١٢

(٢) عدد مايو عام ١٩١١ ج ١ من المجلد الأول .

(٣) مقدمة خزانة الأدب البغدادى

أفكارها . من أجل ذلك وصف التاريخ العرب والرومان بالبلاغة ،
ووصف اليونان والفرس بالفلسفة !

واسكن هل يفهم مما تقدم أن النثر العربي فن أجنبي ؟

نظر المستشرقون — إلى النثر العربي فوجدوا أنه نشأ في أحضان
الموالي من الفرس ، وذلك من لدن (سالم مولى هشام) وكان رئيس
الديوان في عهد هشام بن عبد الملك ، إلى زمن (عبد الحميد الكاتب)
وهو رئيس الديوان في عهد مروان بن محمد ، إلى زمن عبد الله بن المقفع ،
لاحظ المستشرقون ذلك فقالوا : إن العرب إنما استعاروا فن النثر من
الفرس ، ولولا هؤلاء الفرس لما عرف العرب فن النثر .

غير أن المستشرقين مخطئون في هذا الزعم . فالواقع أن الكتابة
الفنية في الإسلام عربية الموضوع ، عربية الأسلوب إلى حد كبير .
ولو لم يوجد الفرس لوجدت الكتابة العربية الفنية لوجود الدواعي
التي دعت إليها . ومن هذه الدواعي نشأة الدواوين في الإسلام ، ومنها
حاجة الغرب إلى كتابة التاريخ وغيره من العلوم التي ظهرت بظهور
الإسلام .

صحيح أن الموالى هم الذين رعوا فن النثر في بداية الأمر ؛ وأنهم
عنوا به وبنشأته وذلك بالضبط كما ترعى المربية الأجنبية طفلاً مصرياً
عربياً لا أكثر ولا أقل .

وصحيح أيضاً أنه كان لهذه الرعاية الأجنبية للنثر العربي آثار
لا سبيل إلى إنكارها . ومن ذلك ذبوع الثقافات الأجنبية في هذا
النثر ، وشيوع بعض الطرق الكتابية .

والألفاظ الأجنبية فيه أيضاً . ولكن ليس معنى ذلك مطلقاً أن
تنظر إلى هذا النثر العربى على أنه أجنبى ، إلا كما تنظر إلى الطفل المصرى
على يد مربية فرنسية أو إنجليزية على أنه طفل فرنسى أو إنجليزى ،
وهو فى الحقيقة مصرى وعربى .

* * *

أطلت إذ مهدت لك بهذا القول ، ولكنى رجوت أن يعيننى ذلك
على فهم (نظرية النثر الفنى) ، وعلى فهم المسألة التى تهمنى هنا ، وهى :

ما هى مكانة ابن المقفع من النثر العربى ؟

وأنت تعلم أن الرجل من أوائل الكتاب فى العربية ؛ أو قل ثانى
اثنين مارسا فن الكتابة الفنية ؛ فوقع عليها عبء النهوض بها وعبء
تخليصها مما يصاب به كل حى يكون فى أوله ضعيفاً يتعثر فى طريقه ؛
ويعتمد على غيره حتى يشتد ويستغنى بقوة عن سواه !

هذان الكاتبان هما بحق أستاذ المدرسة الأولى للكتابة . وبما خلفا
لنا من أدب نستطيع أن ندرك صورة للنثر الفنى الذى يميز تلاميذ هذه
المدرسة . ولك بعد ذلك أن تنكر كل « كتابة فنية » سبقت هذين
الرجلين :

نعم لك أن تنكر كل شئ سبقهما . ولا عبرة هنا بتلك الكتب
البسيطة التى كانت تصدر عن النبي (ص) وأصحابه عمر وأبى بكر

وعثمان . فهي لا يجازها وبساطتها لا تقدم شيئاً في قضيتنا هذه ولا تؤخر .
ولا عبرة هنا بتلك الرسائل التي تراها في كتاب نهج البلاغة منسوبة
إلى الإمام علي . ومن العيب وإضاعة الوقت أن تحاول تحقيق نسبتها
إلى الإمام . فقد سبقك إلى الشك فيها القدماء ومنهم (ابن أبي الحديد)
في شرحه كتاب نهج البلاغة . ولا عبرة هنا بكتابة الدواوين على عهد
الخلفاء الأمويين ، فأكبر الظن أنها إلى الكتابة الحسائية كانت يومئذ
أقرب منها إلى الكتابة التي يعنى بها الأديب . ثم من السرف أيضاً
أن نقف طويلاً عند الكتب العلمية المترجمة مثل كتاب الصنعة
الكيمياء ، الذي قيل إن خالد بن يزيد بن معاوية المسمى « حكيم بنى
أمية » أمر بعض علماء اليونان بالاسكندرية فنقلوه من اللسانين اليوناني
والقبطي إلى اللسان العربي ، فكان هذا كما يقول ابن النديم أول نقل
في الإسلام . أو مثل كتاب الطب الذي قيل إن عمر بن عبد العزيز
أمر « ماسر جويه » الطبيب المصري أن ينقله إلى العربية ، وأن الخليفة
استنار الله أربعين يوماً حتى أخرجه للناس .

لا عبرة إذن بكل ذلك هنا ولا فائدة منه — وإنما الفائدة في أن
نعنى بالكتابة منذ عهدا بعبد الحميد وابن المقفع وهما أستاذ « المدرسة
الكتابية الأولى » التي كان من تلاميذها كثيرون : منهم القاسم بن صبيح ،
وعمار بن حمزة ، ثم سهل بن هارون ، وأبان بن عبد الحميد اللاحق
ومن إليهم من الكتاب إلى عهد الجاحظ الذي اعتبره بحق زعيماً
لمدرسة أخرى من مدارس الكتابة في العربية ، هي المدرسة التي

ورثت هذا الفن بعد إذ تعب من أتوا قبلها في تنشئته وترويضه وتدليله،
كما ستري ذلك عندما نجيبك بإيجاز عن هذا السؤال :

ما هي الخصائص الفنية لتلاميذ المدرسة الكتابية الأولى ؟

أما (الأولى والثانية) من هذه الخصائص فيلهم إلى الإيجاز في
القول ، واستخدامهم الأسلوب المنطقي : فعباراتهم قليلة المؤونة ،
وألفاظهم مساوية لمعانيهم ، وأسلوبهم فوق هذا كله منطقي قبل كل
شيء ، فموضوع ينقسم إلى فقرات ، وفقرات تنقسم إلى جمل ذات
فواصل تستطيع الوقوف فيها عند كل فاصلة . وهذا كله أو أكثره
خصائص الخطابة — حين يريد الخطيب أن يؤثر في سامعيه ، فهو
يقتصد لهم في طول الجمل حتى يرتاح ويريح ويتمكن من الضغط على
كلمة والتخفيف عن أخرى ، والتقسيم المنطقي هو أظهر ما ورثه تلاميذ
المدرسة الثانية التي يرأسها الجاحظ عن تلاميذ المدرسة الأولى التي
يرأسها ابن المقفع وعبد الحميد .

وهكذا كان هذان الرجلان متأثرين بأسلوب الخطابة ، قيل
لعبد الحميد : ما الذي مكنك من البلاغة ؟ قال حفظ كلام الأصم —
يعني علي بن أبي طالب (١) . وكان ابن المقفع يقول « شربت من الخطب
رياً ، ولم أضبط لها رويأ . . . الخ .

ولك أن تقارن هاتين الخاصتين أيضاً بما تجده عند تلاميذ المدرسة
التي يرأسها الجاحظ . فترى الجاحظيين مشغوفين بالأطناب ، ولهم نفس

طويل في الترسل ، يظهر المنطق في كتابتهم عندما يتصدون إلى الجدل ،
ويغيب هذا المنطق في إطنابهم ، أو قل يظهر ظهوراً لا يلفت القارئ .
كما يلفت في هذه العبارة لابن المقفع وهي قوله : ومن نزل به الفقر
والفاقة لم يجد بداً من ترك الحياء ، ومن ذهب حياؤه ذهب سروره .
ومن ذهب سروره مقت ، ومن مقت أودى ، ومن أودى حزن ،
ومن حزن ذهب عقله واستنكر حفظه وفهمه ، ومن أصيب في عقله
وفهمه وحفظه كان أكثر قوله وعمله فيما يكون عليه لاله (١) .
فالجاحظيون لهذا لا يميلون إلى الإيجاز الذي يمتاز به عبد الحميد وتلاميذه .
ولا عبرة هنا بما قيل من « أنه لما ظهر أبو مسلم الخراساني بدعوة
بني العباس كتب إليه عبد الحميد عن مروان كتاباً يستميله به ، وضمنه
ما لو قرىء لأدى إلى وقوع الخلاف والفشل . وتبالغ الرواية فتقول :
وكان الكتاب أكبر حجمه يحمل على جمل ! فلما وصل الكتاب
إلى داهية خراسان أمر بإحراقه قبل أن يقرأه ، وكتب على جذاذة
منه إلى مروان :

محا السيف أسطار البلاغة واتتحي

عليك ليوث الغاب من كل جانب

وظاهر أن موضع الشك هنا كبر الكتاب لا مجرد إرساله لاستمالة
أبي مسلم .

وأما (الثالثة والرابعة) من خصائص هذه المدرسة فهما المبالغة
في إيراد الحكم والأمثال ، والتصد في استخدام البديع . أما إيراد

(١) انظر في الأدب الصغير لابن المقفع .

الحكمة والمثل فأثر من آثار الفرس ، وهو كثير واضح في كتابات هذه المدرسة . وأما القصد في البديع ، فلأن استخدام البديع يمثل طورا متأخرا من أطوار الكتابة ، حين تنصرف عناية الكتاب إلى اللفظ دون المعنى ، أو حين يجد هؤلاء الرقت الذي ينفقونه في العناية باللفظ والمعنى معاً ، ولك أن تأتى على كتاب (الأدب الكبير) كله فلن تعثر فيه على أكثر من تشبيهين ظاهرين ، أما « أحدهما » فقول صاحبه ينصح السلطان بالايستعين على أعدائه بقوم لا يثق بهم : « ولا تغرنك قوتك بهم على غيرهم ، فإنما أنت في ذلك كراكب الأسد الذي يهابه من نظر إليه ، وهو لمركبه أهيب » . وأما « ثانيهما » فقوله في شرح طبائع الإنسان بأنها « كأمنة ككمون النار في العود والحجر ، فإذا وجدت قادحا من غفلة أو علة استورت كما تستورى النار عند القدح في الحطب ، ثم لا يبدأ ضررها إلا بعودها الذي كانت فيه » . على أن تشبيهات ابن المقفع في كتابه كإيلة ودمنة تشبيهات قريبة وواضحة . والكاتب نفسه كان لا يعتمد إلى التشبيه إلا حين يريد أن يظهر كـ — في مهارة — على شكوكه التي تعرفها .

(والأخيرة) من صفات هذه المدرسة — وهي الصفة التي أتمتها بسبب الترجمة ثم هي الصفة التي ظهرت في كتابة « ابن المقفع » أكثر من ظهورها في غيره ، فهي الغموض والإبهام ، في بعض الأحيان ! ! نعم الغموض والإبهام في بعض الأحيان وكيف لا يصاب بهما أسلوب الكاتب ، وخاصة حين يكون عمله ترجمة من لغة إلى أخرى . أليس لكل لغة أسلوبها — وكثيراً ما تنضح لغة بأسلوب أخرى على

كره من المترجم أو على غير معرفة منه ؟ أليس ينفق المترجم في الترجمة من الجهد ماله أنفق في التأليف لسلبت عبارته ، وواتته فكرته وعاونه ذلك على الإبانة والإفصاح ؟ من أجل ذلك أحببت أن أعرض لك أمثلة من عبارات ابن المقفع انضعها معاً « تحت المخبار الأدبي » وأكبر الظن أن هذا المخبار سيكشف لنا عن بعض الخصائص التي ذكرتها .

فتن الناس بكتب ثلاثة من كتب ابن المقفع هي : الأدب الكبير ورسالة الصحابة وكتاب كيلة ودمنة : فهي عندهم آية البلاغة العربية ومعجزة النثر العباسي وأحب أن تبدأ معي قراءة « الأدب الكبير » فستجد الكاتب يقول في أوله : « إنا وجدنا الناس قبلنا كانوا أعظم أجساماً ، وأوفر مع أجسامهم أحلاماً ، وأشد قوة ، وأحسن بقوتهم الأمور إتقاناً . . » وهذه عبارة جميلة حقاً ، ولها حلاوتها وانسجامها وفيها ضرب من ضروب الإيجاز البليغ ، حين يقول « كانوا أعظم أجساماً » وهو يريد أن يقول « كانوا أعظم أجساماً منا » وفيها ضرب من التقسيم المريح يذكرنا دائماً بلغة الخطابة . وأمعن معي في قراءة « الأدب الكبير » تجد بعد ذلك هذه العبارة « ووجدناهم لم يرضوا بما فازوا به من الفضل الذي قسم لهم لأنفسهم حتى أشركونا معهم فيما أدركوا من علم » . أليست معي في أنه كان خليقاً به أن يقول « ووجدناهم لم يرضوا لأنفسهم بما فازوا به من الفضل الذي قسم لهم . . » ولا تعجب من أني ألفتك فقط إلى أن الخطأ الكتابي لا النحوي هو في موضع قوله (لأنفسهم) حتى تكون الجملة نفسها أدنى إلى الوضوح !

ثم امض معي بعد ذلك في قراءة هذا الكتاب فستقرأ هذه العبارة :
 « وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور فيها مواضع لغوامض الفطن
 مشتقة من جسام حكم الأولين ، ولا عيب في هذه الجملة . ولكنني كنت
 أؤثر هنا أن تكون هكذا » وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور
 مشتقة من جسام حكم الأولين وفيها مواضع لغوامض الفطن ، .
 وأذهب في تعليل ذلك إلى أن ابن المقفع رجل معان قبل أن يكون رجل
 ألقاظ . وإذا هم بالتعبير عن هذه المعاني ، قدم « الأهم على المهم
 أحياناً ، وقدم المهم على الأهم أحياناً أخرى ، وذلك وفقاً لترتيب
 ورودها على ذهنه — كما يحدث ذلك في لغة الحديث العادي ، لا وفق
 ما تتطلبه الصياغة الفنية للجمل — كما يحدث ذلك عند الكاتب الدقيق .

ودع عنك الأدب الكبير — وألق نظرة أخرى إلى كتاب كيلة
 ودمنة تجده يقول في باب الأسد والثور وهو أول أبواب الكتاب
 « ومن أمثال ذلك أنه كان بأرض دستاوند رجل شيخ ، وكان له ثلاثة
 بنين ، فلما بلغوا أشدهم أسرفوا في مال أبيهم ، ولم يكونوا يحترقوا
 حرفة يكسبون لأنفسهم بها خيراً ، فلامهم أبوهم ووعظهم على سوء
 فعلهم » . والخطأ هنا في قوله « ووعظهم على سوء فعلهم » فإن حرف
 الجر « على » متعلق بالفعل « لام » لا بالفعل « وعظ » . وعذر
 الكاتب في ذلك سهل الفهم — وهو أن المعنى الذي يقصد إليه بقوله
 « وعظهم » كان أقل أهمية عنده من المعنى الذي يقصد إليه بقوله
 « لامهم » فقدم هذا على ذاك ، ثم لم يلتفت إلى حرف الجر .

وامض معي في قراءة هذا الباب واصبر معي على نقد هذه العبارة

« . . وإن كان ذا مال واكتساب ، ثم لم يحسن القيام عليه أو شك المال أن يفنى ويبقى معدماً ، وفي هذه العبارة مأخذان أما « الأول » فمرجع الضمير في قوله « عليه » - فهو هنا راجع إلى « الاكتساب » - والاكتساب حركة لا تقوم عليها - والكاتب يقصد أن يرجعه إلى (المال) - ولكن عود الضمير على «المال» مع توسط كلمة «اكتساب» شيء لا يوصف بأقل من البعد عن ذوق اللغة .

و « الثاني » مرجع الضمير في (يبقى) . وهو في الجملة راجع إلى المال ولكن لا يصح أن يبقى المال معدماً - فالكاتب غفل عن إدراك مرجع الضمير ولولا ذلك لقال « ويبقى هو معدوماً » أو « ويبقى صاحبه معدماً » .

واسكن صفحات كتاب كهذا لا تسمح لنا بأن نمضي في النقد على هذا النحو الذي نثقل به الوطأة على الرجل . بل إنى لأزعم أن نقد كتبه كلها بهذه الطريقة يحتاج إلى عدد كثير من الدروس يستغرق شرحها عاماً أو بعض عام في الجامعة . وما لنا ولذلك الآن ! حسبنا أن نعلم أن مأخذ الكاتب هنا تنحصر في شيئين لا ثالث لهما :

أولهما : تقديم كلمة وتأخير أخرى ، وحذف ثالثة وهكذا . وقد يقع ذلك للجمل أيضاً . فتأتى جملة اعتراضية مكان جملة أساسية ، أو جملة أساسية مكان أخرى اعتراضية (٢) .

(١) كما وقع ذلك لابن المقفع في أولى الجمل التي سقتها من كتاب كابل ودمنة ، فكان عليه مثلاً أن يقول « وكان له ثلاثة بنين لم يحترفوا حرفة يكسبون لأنفسهم بها خيراً ، فلما بلغوا أشدهم أسرفوا في مال أبيهم » وبذلك يجعل من الجملة الاعتراضية وهي =

ثانيهما : مخالفة في إرجاع الضمير حيناً ، أو إغفال كامل عن ذكره أحياناً . وقد يوقع القارىء في الحيرة ويضطره إلى الوقوف طويلاً لكي يفهم الجملة . ولا تقل ربما كان الخطأ من النسخ ، والتبعة إذن على النساخ فالواقع أنى لا أرى النساخ حرفوا كلامه — وإن فعلوا فلصالحته ، أعنى أنهم حرفوه لكي يفهموه وأصلحوه ليفهمه الناس ، وكانوا يتهمون عقولهم حين لا يفهمونه ! ولا أكتمك أن هذا ما كنت أفعله في بعض كتبه ، وفي بعض جملة ، وخاصة في رسالة الصحابة ، وأنت واجد أن هذين المأخذين اليسيرين من مأخذ ابن المقفع هما من عيوب الكتابة في عهدنا الأول ، حين تكون متأثرة بلغة الخطابة ، قريبة الشبه بلغة الحديث .

بل ربما كان هذا الخلل في إرجاع الضمائر راجعاً كذلك إلى الترجمة الحرفية التي كان يتقيد بها ابن المقفع في بعض الأحيان . يستدل على ذلك بما لاحظته الدكتور عبد الوهاب عزام في مقدمته لنص كيلة ودمنة ، وهو النص الذي نشرته مطبعة المعارف بالقاهرة ؟ واعلم أنه أقدم ما وصلت إليه أيدي الباحثين من نصوص هذا الكتاب . وكان بما لاحظته الدكتور عبد الوهاب عزام على هذه الترجمة العربية للنص الفارسي لكتاب كيلة ودمنة أنها لم تخل من بعض مواضع كانت فيها ترجمة ابن المقفع حرفية بكل ما في هذه الكلمة من معنى . . . ومن الأمثلة على ذلك ما يلي :

= قوله « لم يكونوا احترقوا حرفة جملة أساسية توضع السبب في إسراف البنين »
هو توضيح السبب في إسرافهم أولى من التماس العذر لهم في الإسراف »

أولاً : ما جاء بالصفحة السادسة من ذلك النص السالف الذكر .
وفيه يقول ابن المقفع : « غلب على صاحب البيت النعاس ، وحمله
النوم » . فقد لوحظ أن جملة (حمله النوم) ترجمة حرفية للجملة الفارسية
(خواب آوربرد) .

ثانياً : ما جاء بالصفحة الثلاثين من قوله كذلك : « وعرفت أني
إن أوافقته على ما لا أعلم أكن كالمصدق المخدوع الذي زعموا أن جماعة
من اللصوص ذهبوا إلى بيت رجل من الأغنياء . إلى آخر العبارة » .
فقد لوحظ هنا أن (الذي) في الجملة المتقدمة لا موضع لها على النسق
المعروف للعبارة العربية الأسلوب ، وذلك أن ضمير الموصول يحتاج
عندنا في العربية إلى عائد يعود على هذا الموصول . وليس في الجملة
المتقدمة عائد على قوله (الذي) هنا يقول الدكتور عبد الوهاب عزام
إن ابن المقفع إنما استخدم (الذي) في العربية استخدام اللفظ « كه »
التي تقابلها في الفارسية ، و « كه » هذه لا تحتاج إلى عائد في الفارسية .

وبعد — فقد تظن أني قسوت على ابن المقفع — وكان على أن
أنصفه ، وأنى وضعت من شأن الرجل ، وكان على أن أرفعه . والواقع
أننى لم أقس على « صاحبي » ولم أذكر ما ذكرت للحط منه . والكنى
آثرت أن أضعه في مكانته التي رضيها له التاريخ ، وأن أنزله منزلته
التي يرضاها له قانون « النشوء والارتقاء » . وأنا — بعد — لا أبخسه
حقه ، ولا أنكر بلاغته ، فلئن أخذت عليه مأخذين ، فإنى ذاكر أن
لأسلوبه فضائل جمّة ، ومحاسن عدة ، يكفي بعضها لأن ينسبك هذه
المأخذ ، وأن يرغبك كثيراً في التمتع بجمال هذا الأسلوب . وأنت تذكر

قول الذى يقول « كفى المرء نبلاً أن تعد معايبه » فإذا قلنا أن لغة ابن المقفع قريبة من لغة الخطابة أو الحديث — واستشهدنا على ذلك ببعض تلك المآخذ التى لا نعرفها إلا فى لغة الخطابة أو الحديث — كان قوامنا هذا إنصافاً للرجل ومدحاً لأسلوبه وترغيباً فى قراءته .

ولا عجب فى ذلك ، فالمقارنة السريعة بين أسلوب ابن المقفع والجاحظ ، أو بين أسلوب المدرسة الأولى والمدرسة الثانية — تدلنا على هذه الظاهرة وهى : أن فى أسلوب الأولى مسحة بدوية محبة إلى النفوس ، وميلاً إلى الإيجاز خليقاً بالسادة أو من هم كالسادة بين الناس ، وأن فى أسلوب الثانية نزعة إلى الطراوة الملائمة لتقدم الحضارة ، وميلاً إلى الإسهاب والإطالة الملائمة للرجل المتحضر الذى يقضى أكثر وقته قارئاً لا مستمعاً لحديث .

ومعنى ذلك أن ابن المقفع كان قريب عهد بالخطابة فى عصرها الذهبى ، شديد الاتصال بآل الأئمة وأمثالهم من أمراء العرب المشهورين بالفصاحة قبل كل شيء . فليس عجيباً إذن أن تنضح على أسلوب ابن المقفع كل خصائص الخطابة فى أرقى مظاهرها . وليس عجيباً إذن أنك حين تقرأ ابن المقفع تميل بعض الميل إلى أن تقرأه جهراً لا سراً . وأنك حين تقرأ الجاحظ — حتى فى بعض مقالات الجدل — تميل كل الميل إلى القراءة الخافتة ، كأنما تقرأ فى صحيفة من الصحف العامة لا أكثر ولا أقل .

من أجل ذلك حرص الأدباء والكتاب الذين أتوا بعد ابن المقفع على أن يحفظوا آدابه ، وأن يتخرجوا على هذه الآداب . ولم

يكن قدم العهد — وحده — دافعاً لهم على ذلك . ولكن كانت للغة ابن المقفع كما قلت خصائص جعلت هذه اللغة في نظرهم آية من آيات البلاغة العربية ، ومثلاً أعلى للنثر العربي . فأقبلوا إقبالاً شديداً على هذه اللغة ، وأفادوا منها فائدة ليس إنكارها من سبيل .

فمن سره من طلابنا وشبابنا أن يكون من أدباء العربية فليكن بما يقرؤه أدب ابن المقفع ، ومن سره منهم أن يطلع على مثل من خير أمثلة البيان العربي ، فلا يفته أن يأخذ بحظ وافر من هذا الأدب العظيم .

وأين هذا الكاتب الذي وفق في اختيار ألفاظه كما وفق إليها ابن المقفع ؟ أين هذا الكاتب الذي انسجمت له عباراته كما انسجمت لابن المقفع ؟ الواقع أن كتابة هذا الرجل — فوق ما تمتاز به من محاسن المدرسة التي ينتمي إليها — تختص كذلك بشيئين : أولهما غزارة المعنى ، وثانيهما حلاوة اللفظ ومساواته للبعى . وإنما اختص أسلوب الرجل بذلك لأنه جمع بين الثقافتين العربية والفارسية ، وربما كانت اليونانية ثالثة الثقافات التي يعرفها . وكما يقول صاحب كتاب الصناعتين « الاطلاع الواسع وسعة النظر في لغة من اللغات تساعد على التوسع في اللغة الأخرى » : ثم إن المعاني الواسعة لا يؤديها لفظ مستكره . والكاتب إذا كان من أصحاب المعاني أثر لها ألفاظاً حلوة لينة . ألا ترى أن مجموع المفردات التي يستخدمها كاتب يعرف أكثر من لغة واحدة يقل بكثير عن مجموع المفردات التي يستخدمها آخر لا يعرف غير هذه اللغة وحدها ؟ وأن مفردات الأول على قلتها أقرب إلى نفوس

القراء من مفردات الثاني على فخامتها وكثرتها . ولعل ذلك ما أراده الجاحظ بقوله « إن اللغتين إذا التقتا في لسان واحد أدخلت كل واحدة منها الضميم على صاحبها » .

من أجل ذلك أثر عن ابن المقفع أنه قال لبعض الكتاب : إياك والتتبع لحوشي الكلام طمعا في نيل البلاغة ، فإن ذلك هو العي الأكبر . وقال لآخر : « عليك بماسهل من الألفاظ مع التجنب لألفاظ السفلة » . وقيل له : ما البلاغة ؟ فقال : « التي إذا سمعها الجاهل ظن أنه يحسن مثلها » . وكان ابن المقفع كثيراً ما يقف إذا كتب . فقيل له في ذلك . فقال : إن الكلام يزدحم في صدرى فأقف لتخيره .

والواقع أن ابن المقفع كان يدرك البلاغة إدراكاً دقيقاً بهذا المعنى والواقع أنه أنما وصف أسلوبه هو بهذا الوصف . وأكبر ظني أن أسلوبه سيظل محبباً إليك وإلى الناس جميعاً . أما أنا فإني واجد في هذا الأسلوب لذة ربما لا أجدها في أسلوب أحد سواه .

ذاك عبد الله بن المقفع الكاتب ، قول الحق ، وتلك منزلة من البلاغة العربية ، دون زيادة أو نقص . فحسبنا ذلك حديثاً عن شخص ابن المقفع ، فلنتركه إلى التحدث عن كتبه لا من الناحية الأدبية أو الفكرية ، فقد أجمالنا الكلام في هاتين الناحيتين معاً ، وليكن من الناحية العلمية ليس غير .

الباب الرابع

الفصل الأول

تحقيق آثار ابن المقفع

عرفت في بعض الفصول السابقة أن الجاحظ كان يقول « كنت
أؤلف الكتاب الكثير المعاني الحسن النظم وأنسبه إلى نفسي فلا
أرى الأسماع تصغي إليه ، ولا الإرادات تيمم نحوه . ثم أؤلف ما هو
أنقص منه رتبة وأقل فائدة ، وأنحله عبد الله بن المقفع أو سهل
ابن هارون أو غيرهما ممن صارت أسماؤهم في المصنفين ، فيقبلون على
كتبتها ، ويسارعون إلى نسخها ، لا شيء إلا لنسبتها للمتقدمين . »

والجاحظ أيضاً . هو الذي يقول في كتابه (البيان والتبيين) (١)
ونحن لا نستطيع أن نعلم الرسائل التي في أيدي الناس للفرس أنها
صحيحة غير مصنوعة ، وقديمة غير مولدة ، إذ كان مثل ابن المقفع
وسهل بن هرون ، وأبي عبد الله ، وعبد الحميد ، وغيلان ، وفلان
وفلان لا يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل ويصنعوا مثل
تلك السير .

فهذان نصان صريحان على أن من الكتاب والبلغاء من كان ينحل
غيره كتبه ومؤلفاته طمعاً في رواجها بين الناس . وعلى أن من الناس

من شك في نسبة الكثير من كتب المتقدمين إليهم وذهب إلى أنها ليست
من عملهم .

من أجل ذلك لم يكن من السهل على الذين يبحثون في كتب القدماء
أن يطمئنوا إلى صحة نسبتها إليهم .

بل كان على هؤلاء الباحثين أن يحققوا صحة هذه النسبة ما استطاعوا .
وإذ كان ابن المقفع من أوائل المؤلفين في الدولة العباسية فهم أولاهم
جميعاً بأن يقع الشك في كتبه ورسائله . وإليك مثلاً بسيطاً من هذا
الاضطراب الذي وقع للمؤرخين في إضافة كتب ابن المقفع إليه :

« فأولاً » ينسب صاحب الفهرست (١) إلى ابن المقفع أنه صنف
هذه الكتب :

(١) كتاب خداينامه في السير .

(٢) كتاب آيين نامه في الاصر .

(٣) كتاب كلیلة ودمنة .

(٤) كتاب مزدك .

(٥) كتاب التاج في سيرة أنو شروان .

(٦) كتاب الأدب الكبير المعروف بمقراحييس .

(٧) كتاب الأدب الصغير .

(٨) كتاب اليتيمة في الرسائل .

« وثانياً » ينسب ابن طيفور صاحب كتاب المنظوم والمنثور إلى

ابن المقفع أنه ألف الرسالتين الآتيتين :

(١) رسالة الصحابة « أو الهاشمية » التي كتبها لأبي جعفر المنصور في التشريع .

(٢) ورسالة اليتيمة : واسمنا نعرف أهي اليتيمة التي أشار إليها صاحب الفهرست أم لا ؟

« وثالثاً » ينفرد المسعودي في كتابه مروج الذهب بنسبة كتابين آخرين إلى ابن المقفع وهما :

(١) كتاب البنكش : فقد وردت في مروج الذهب هذه العبارة « وأما ما كان من أفعال إسفنديار وما وصفناه فمذكور في الكتاب المعروف بكتاب البنكش نقله ابن المقفع إلى اللسان العربي » (١) .

(٢) وكتاب النسكين أو « كتاب السكيسران » كما صححه بعض المستشرقين . قال المسعودي عند ذكره لفراسياب وكيفية قتله وحروبه وما كان بين الفرس والترك من الحروب والغارات وما كان من قتل « سياوخس » و « رستم بن دستان » فهذا كله موجود ومشروح بكتاب « السكيسران » ترجمه ابن المقفع من الفارسية الأولى إلى العربية . وفيه خبر « اسفنديار بن يستأسف بن بهراسف » وقتل « رستم ابن دستان » له ، وما كان من قتل « بهمن بن اسفنديار » لرستم ، وغير ذلك من عجائب الفرس الأولى وأخبارها . وهذا الكتاب تعظمه الفرس لما قد تضمن من خبر أسلافهم وسير ملوكهم » (٢) .

« رابعاً » ينسب محمد بن حسن بن اسفنديا مؤلف تاريخ طبرستان

(١) مروج الذهب ص ٤٤ .

(٢) مروج الذهب ص ١١٨ .

إلى ابن المقفع أنه صاحب كتاب « تنسر » — وهو الكتاب الذى كتبه الموبدان موبذ المعروف باسم « تنسر » على لسان « أردشير » الملك ، وسيأتى ذكر ذلك .

« خامساً » نشر « على بن أحمد الحلبي » عام ٨٤٤ هـ رسالة قال فى أولها « إنها كتاب الأدب لابن المقفع » (١). وهى رسالة محفوظة بدار الكتب المصرية بالقاهرة .

وهذا كله عدا الرسائل التى كان يكتبها الرجل إلى أصدقائه ، والتحميدات الكثيرة ، والتوقيعات العديدة التى تتناقلها كتب الأدب ، والتى كان ابن المقفع نفسه يقلد فيها صاحبه عبد الحميد وغيره من أهل صناعة الكتابة .

ولاتكتفى المصادر العربية بذلك حتى تقول عن ابن المقفع أيضاً إنه ترجم كتب المنطق . ويجمع ابن النديم والقفطى ، وابن أبى أصيبعة وصاحب كشف الظنون على ذلك .

فيقول صاعد الأندلسى فى طبقاته « إن أول علم عنى به من علوم الفلسفة هو علم المنطق والنجوم ، فأما المنطق فأول من اشتهر به فى هذه الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسى . فإنه ترجم كتب أرسطاليس المنطقية الثلاثة ، وهى :

(١) كتاب قاطاغورياس أو المقولات العشر .

(٢) « نارى أرمينياس أو العبارة .

(٣) « أنالوطيقا أو تحليل القياس .

وذكر أنه لم يكن ترجم منها إلى وقته غير الكتاب الأول فقط .
وذكروا مع ذلك أن ابن المقفع ترجم كتاباً آخر في المنطق هو
(المدخل) المعروف باسم (إيساغوجي) تأليف « فورفوريوس
الصوري » .

تلك خلاصة يسيرة لما نسب إلى ابن المقفع من كتب أدبية وعلمية
كثيرة . فعلينا الآن أن نعيد النظر في تلك الكتب ، لنعرف منها
ما يصح أن نضمن إلى نسبته إلى الرجل وما لا يصح أن نضمن إلى
نسبته أيضاً .

ولنبداً بكتبه الأدبية . وهنا تلفت النظر إلى أن من آثار ابن المقفع
ما هو موضع للخلط أو الشك . ومنها ما لم يعرف عن الباحثين أنهم
شكوا في نسبته إلى الكاتب أو خلطوه بغيره من آثاره إلى اليوم .

وحسبنا في هذا الفصل أن نمر سريعاً على ما كان من هذه الآثار
موضعاً لشك الباحثين ، أو ما كان منها قد اختلط بغيره من آثار هذا
الكاتب العظيم .

فما هي « رسالة الأدب » التي نشرها الحلبي ؟ وهل هي شيء غير
الأدب الكبير أو اليتيمة ؟

وما هي « اليتيمة في الرسائل » التي ذكرها صاحب الفهرست ؟

وهل هي بعينها اليتيمة التي ذكرها صاحب المنظوم والمنثور ؟

وما هو كتاب « البنكس » ؟ وما هو كتاب « النسكين » ؟

وهل وجد هذان الكتابان حقاً ؟

سم ماهو كتاب « التاج في سيرة أنو شروان » ؟ وهل هو كتاب التاج الذى يشير إليه ابن قتيبة ؟ وهل يمكن أن تكون له صلة بكتب أخرى سميت بهذا الاسم ؟

وما هو كتاب « مزدك » ؟ وما موضوع هذا الكتاب ؟ تلك مشا كل تعترض الباحث عن آثار ابن المقفع . ولا بد له من أن ينتهى فيها إلى رأى قبل كلامه فى موضوع هذه الآثار :

فأما أن الرسالة التى نشرها الحلبي باسم « كتاب الأدب » شىء يمكن أن يكون غير الأدب الكبير أو اليتيمة فأمر لا يحتاج إلى بحث . ولك أن تقرأ هذه الرسالة القصيرة فى كتاب رسائل البلغاء ، فستجد أنها ليست أكثر من طائفة من الحكم الموجزة المتفرقة التى لاصلة بين بعضها وبعض . وأنا أستبعد أن تكون رسالة قائمة بذاتها عنى بإخراجها رجل كابن المقفع ، نعلم أن لكتبه وحدة تكاد تميزها ، وذلك حتى فى كتابه « الأدب الصغير » وهو الكتاب الذى لا يرى فيه القارىء أكثر من أنه طائفة من الحكم التى جمعها صاحبها من هنا وهناك . فإن التارىء مع هذا وذاك يحس بوجود صلة على الأقل بين كل طائفة من هذه الحكم المجموعة فى هذا الكتاب .

وربما كانت هذه الحكم التى أثبتها الحلبي جزءاً سقط من رسالة لابن المقفع لانعرف ماهى ؟ وربما كان ابن المقفع قد ذكر هذه الحكم فى رسالة من رسائله على سبيل الاقتباس : وذلك مثل قوله فى الأدب الصغير « وسمعت العلماء قالوا لا عقل كالتدبير ، ولا حسب كحسن الخلق ، ولا غنى كالرضا ، وأيس فى الدنيا سرور يعدل صحبة الإخوان . . . »

وهذه الحكم الأخيرة التي قال ابن المقفع إنه اقتبسها من كلام العلماء شبيهة بتلك الحكم التي تحتوى عليها « رسالة الأدب » التي نحن بصددتها الآن . فمن هذه الرسالة : « عمل البر خير صاحب ، أحق ماصانه الرجل دينه ، الآلف للدنيا مغتر ، من ألزم نفسه ذكر الآخرة اشتغل بالعمل ، الاعتراف يؤدي إلى التوبة ، الاستماع أسلم من القول ، كمون الحقوق ككمون النار في العود ، الوالى من الوزراء بمنزلة الرأس من الأعضاء .. » الخ .

ودع عنك رسالة الأدب التي نشرها الحلبي ، وانظر معنى في صعوبة أخرى تعترضنا في تعرف هذه الآثار المنسوبة إلى ابن المقفع . فستجد أن جزءاً من هذه الصعوبة يأتي من أننا لانكاد نميز بين كتاب « الأدب الكبير » الذي يعرف عند الكثرة من أدبائنا باسم « الدرة اليتيمة » . وبين كتاب « اليتيمة في الرسائل » وهو الذي نسبه صاحب الفهرست إلى ابن المقفع ، وبين كتاب « اليتيمة » الذي أضافه إليه صاحب « المنظوم والمنثور » . فأى هذه الرسائل جميعها يمكن أن يسمى « اليتيمة » فقط ؟ وأيها يمكن أن يسمى « اليتيمة في الرسائل » ؟ وأيها بعد هذا وذاك يصح أن يسمى « الأدب الكبير » وهو الذي عرفه ابن النديم باسم « مافراحسيس » وضبطه ابن قتيبة باسم « الآداب الكبيرة » لابن المقفع ؟

الواقع أنه على الرغم منا كثيراً أن نقول إن المشتغلين عندنا بالعناية بالآداب العربية وإخراجها للقراء ، لا يكادون يكلفون أنفسهم عناء كبيراً في تحقيقها . ولو قد كلفوا أنفسهم شيئاً من العناء ، لرفعوا

الشبهة المحيطة بهذه الكتب ، وأراحوا الناس قليلا من متاعب الشك
الذى يضطرون إليه في مثل هذه الأبحاث !

أطلق أدباؤنا على كتاب « الأدب الكبير » اسم « الدرة اليتيمة »
ولست أرى وجهها لهم في هذا الإطلاق ، وذلك لأسباب كثيرة منها :

أولا : ما ذكره الباقلاني عرضا في كتابه « إعجاز القرآن (١) » حيث
قال : « وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن ، وإنما فزعوا إلى
الدرة اليتيمة . وهما كتابان : أحدهما يتضمن حكما منقولة توجد عند
حكماء كل أمة مذكورة بالفضل . والآخرة في شيء من الديانات وقد
تهوس فيه بما لا يخفى على متأمل .

والناظر إلى كتاب الأدب الكبير لا يرى فيه فصلا أو فصولا
عن الديانات .

ثانياً : ما أورده صاحب « كشف الظنون » حيث قال : « الدرة
اليتيمة والجوهرة الثمينة لعبد الله ابن المقفع الأديب ؛ وهو كتاب لم
يصنف في فنّه مثله . لخصه بعض المتصوفة وسماه « عظة الألباب
وذخيرة الكتاب » ، وهو مرتب على إثني عشر فصلا ، ويشتمل على
الحقائق والمعاني وأخبار السادة الصالحين ، ولها مختصر آخر يسمى
« باليتيمة » (٢) .

والقارىء لكتاب الأدب الكبير لا يرى فيه أخباراً عن السادة

(١) ص ٣٥

(٢) ص ٢١٢ ج ٣

الصالحين ، ولا يرى فيه إثني عشر فصلاً كما يقول صاحب كشف الظنون .

ثالثاً : ملاحظه قبلنا الأستاذ عباس إقبال من أن صاحب الفهرست يذكر أن ابن المقفع كتابين أحدهما « الأدب الكبير » والآخر « اليتيمة في الرسائل » ، على أن كلا منهما مستقل عن الثاني تمام الاستقلال . وملاحظه الأستاذ من أن ابن قتيبة في كتابه « عيون الأخبار » يورد هذين الاسمين في مواضع مختلفة . فيقول أحياناً « قرأت في اليتيمة » ويقول أحياناً « قرأت في الأدب الكبير » ثم لا يكون ما ينقله عن الأول موجوداً في الثاني .

رابعاً : أنك حين تقابل بين ماجاء في « الأدب الكبير » وبين ما ذكره في اليتيمة صاحب « المنظوم والمنثور » لاتجد ثم توافقاً في المعنى . فأنت في هذه اليتيمة التي ذكرها ابن طيفور تقرأ ضرباً من الفلسفة التي كان يصنعها ابن المقفع ، ويقسم فيها الزمان إلى أقسام بحسب صلاح الوالى أو فساد ، أو بحسب صلاح الراعى والرعية معاً أو فسادهما ، وهذا مما لا تجده في « الأدب الكبير » الذى تعرفه ، وهذا مما لا يمكن أن تقول إنه جزء حذف من « الأدب الكبير » أو تدعى أنه يتسم فيه فكرة أو معنى .

وإذا كان ما اقتبس من اليتيمة كل من ابن قتيبة وابن طيفور شيئاً مخالفاً في لفظه ومعناه لما نقرؤه في « الأدب الكبير » ، ثم إذا كانت اليتيمة نفسها مكتوبة في شئ من الدين أو بعض أخبار الصالحين كما يقول الباقلانى وصاحب كشف الظنون — إذا كان الأمر كذلك

فقيم تسمية الأدب الكبير باسم «الدرة اليتيمة» ؟ وعلى أى نص اعتمد أدباؤنا فى هذه التسمية ؟ وكيف قالوا إن هذه التسمية ليست من عمل الكاتب ، وإنما هى عمل من جاء بعده من الكتاب والأدباء ؟

أظن أن الذى حملهم على هذه التسمية إنما هو نص وجده بعضهم فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة وفيه يقول المصنف «ولابن المقفع أيضاً تواليف حسان منها رسالته فى الأدب والسياسة . ومنها رسالته المعروفة باليتيمة فى طاعة السلطان» .

إذن فلتتفق منذ الآن على أن الأدب الكبير شيء غير اليتيمة .
والكن ما عسى أن تكون هذه اليتيمة نفسها بعد ذلك ؟

يقول كاتب أنداسى هو يوسف بن عبد البر المتوفى سنة ٦٣٣ هـ فى كتابه «جامع بيان العلم وفضله» (١) ما نصه :

«ومن فصل لابن المقفع فى اليتيمة قال : ولعمري إن لقولهم ليس الدين خصومة أصلاً يثبتته . وصدقوا ما الدين بخصومة ، ولو كان خصومة لكان موكولا إلى الناس يثبتونه بأرائهم وظنهم ، وكل موكول إلى الناس رهينة ضياع . وما ينقم على أهل البدع إلا أنهم اتخذوا الدين رأياً ، وليس الرأى ثقة ولا حزماً ، ولا يجاوز الرأى منزلة الشك والظن إلا قريباً . ولم يبلغ أن يكون يقيناً ولا ثبوتاً ، ولستم سامعين أحداً يقول لأمر قد استيقنه وعلمه : أرى أنه كذا

(١) طبعة القاهرة عام ١٣٤٦ ج ٢ ص ٣٣ كما يستفاد ذلك من بعض تعليقات نشرها أستاذنا نالينو فى عدد من أعداد الـ Rivista

وكذا . فلا أجد أحداً أشد استخفافاً بدينه ممن اتخذ رأيه ورأى الرجال ديناً مفروضاً .

وأنت ترى من هذه العبارة أن كتاب اليتيمة الذى يشير إليه هذا الكاتب الأندلسى يتحدث عن الدين ، ويتحدث عنه من حيث هو فكرة لا ينبغى أن تكون موضعاً لخصومة أو شك أو ظنون . ولمثل هذه العبارة نظير فى كتاب الأدب الصغير لابن المقفع وذلك فى قوله : « إن الدين يسلم بالإيمان . وإن رأى يثبت بالخصومة . فمن جعل الدين خصومة جعل الدين رأياً فقد صار شارعاً . ومن كان هو يشرع لنفسه الدين فلا دين له . وقد يشبهه الدين والرأى فى أما كن لولا تشابههما لم يحتاجا إلى الفصل . »

ولسنا نستطيع مع هذا أن نقول إن اليتيمة هى كتاب الأدب الصغير بدلاً من « الكبير » ، لأن عبارة أو عبارات ليست كافية لأن نحكم على مقالة أو مقالات . وحسبنا هنا أن نقول إن كتاب اليتيمة يمكن أن يكون موضوعه كلاماً فى الأديان . وأن هذا الكتاب ربما كان هو اليتيمة التى أشار إليها كل من الباقلانى وابن طيفور وابن النديم وصاحب كشف الظنون . ومن يدرى لعل من الباحثين من يستطيع أن يعثر بعد على هذا الكتاب ؟

وأما الكتابان اللذان نسبهما المسعودى إلى ابن المقفع وهما كتاب « البنسكش » وكتاب « النسيكين » فيرجع بعض الباحثين أن المسعودى ربما لم يوفق إلى قراءة الاسمين قراءة صحيحة .

ويزعم الأستاذ بلوشيه Blochet أن هذين الاسمين علم على كتاب واحد ، ويزعم كذلك أنهما تحريف لكلمة (البندهش) - ويقول - إن هذه الكلمة الأخيرة هي عنوان الكتاب (١) .

والأستاذ « ماركوارت » رأى في كتاب البنكش فيقول إن صحته كتاب « البيكر » ومعنى هذه الكلمة في الفارسية « القتال » . وله رأى في كتاب النسكين فيقول إن صحته كتاب « السكيران » . أو رؤساء الساكين نسبة إلى « سكا » وهم قوم قيل إنهم كانوا يعيشون في شرق إيران - بالقرب من تركستان الحالية .

أما أنا فلم أطلع بعد على هذا الكتاب ، ولا أستطيع أن أدلى فيه برأى ما ، وإن كنت لا أدري لماذا أميل إلى رأى « ماركوارت » دون رأى الباحث الأول « بلوشيه » .

• • •

وأما كتاب التاج الذى نسبته إلى ابن المقفع صاحب الفهرست ، فيظهر أن موضوعه كان تاريخياً أكثر منه أدبياً أو سياسياً . يدلنا على

(١) علق الأستاذ عباس لاقبال على هذا بقوله « ويظهر لنا أن هذا الحدس الذى ذهب اليه بلوشيه له نصيب من الصحة » . إذ أن الوصف الذى ذكره المسعودى لكتاب تاريخ القرى المشر إليه يوشك أن يتفق تماماً ومتن النسخة الفهلوية لكتاب « بندهش » ثم إننا نجد في تاريخ سيستان - وهو مكتوب باللغة الفارسية - ذكراً لهذا الكتاب المسمى بالبندهش . بل نجد أيضاً أن المؤرخ نقل في تاريخه المذكور شيئاً من هذا الكتاب الذى وجدنا اسمه هكذا « كتاب ابن دهشتى كبركان » . والأقرب إلى اليقين أن اسمه هكذا « كتاب ابن دهش كبركان » . وإنما كان من النساخ الذين لهم علم به والمرجح بعد هذا أن مؤلف تاريخ سيستان إما أنه كانت في يده نسخة عربية من هذا الكتاب . وأما أنه وجد له ذكرأ في كتب أخرى « - انظر رسالة اقبال صفحة ٦٥ (م ١٠ - ابن المقفع)

ذلك أن عنوانه كما ذكر في الفهرست هو « التاج في سيرة أنو شروان »
ولقد فقد هذا الكتاب ، ويظهر أن الكثيرين شغفوا باسمه بعد
موت صاحبه ، فاستعاروا هذا الاسم لكثير من مصنفاتهم . ولهذا
والكثرة ما يرد في بعض الكتب من العبارات التي يقول مؤلفوها
إنها اقتبست من كتاب بهذا الاسم — لا تعجب من أن يختلط الأمر
علينا كذلك بعض الشيء ، فلا نعرف أي هذه الكتب جميعها يصح
أن نقول إنه كتاب التاج لابن المقفع ؟ وبعبارة أخرى : هل يصح
أن يكون كتاب التاج الذي نسب إلى ابن المقفع هو الكتاب الذي
نسبه المرحوم أحمد زكي باشا منذ سنوات إلى الجاحظ ؟ أو هو
الكتاب الذي اقتبس منه صاحب عيون الأخبار ؟ أو هو كتاب
مغاير لهذه المصنفات كلها ؟ تلك شكوك يثيرها البحث حول هذا
الكتاب حين يريد الباحث نفسه أن يصل إلى رأى فيه .

أما الفرض الأول وهو أن ابن المقفع يصح أن يكون صاحب
كتاب التاج الذي نسبه المرحوم زكي باشا إلى الجاحظ ، فلامبرر له ،
لأننا نرجح أن موضوع الكتاب الذي نسب إلى ابن المقفع تاريخي
لا أدبي ، بل ربما كتب أكثره في تاريخ ملك واحد من ملوك الفرس
كما قد يدلنا عليه اسمه الذي ذكره صاحب الفهرست .

ومع ذلك فنحن لا نوافق المرحوم زكي باشا على نسبة الكتاب
إلى الجاحظ ، ونميل إلى موافقة المسعودي في نسبة الكتاب إلى رجل
آخر معاصر للجاحظ هو محمد بن الحرث التغلبي ، الذي يقال إنه

هدى كتابه هذا إلى الوزير « الفتح بن خاقان » (١) .
وسواء أكان الكتاب للحرث التغلبي أم لغيره ، فالذى يهمنا هنا
هو أنه ليس لابن المقفع ، رغم أني أرجح كل الترجيح أن مؤلفه
رجع في تأليفه إلى مصادر عدة ليس شك في أن « تاج » ابن المقفع
واحد منها .

ويقول المستشرق أينوسترانسييف حين عرض لذكر هذا الكتاب
« ولقد يكون من المحتمل أن ترجمة ابن المقفع لم تكن أولى التراجم
العربية لهذا الكتاب الفارسي . فنحن نصادف عنواناً كهذا قد اتخذته
لبعض التراجم كتاب آخرون عاشوا حول ذلك العصر أيضاً . ومن
هؤلاء مثلاً « أبو عبيدة » (٢) وأبو عبيدة هذا هو صاحب كتاب التاج
والديباج ، كما يذكر ذلك القفطي وابن خلكان ، ثم هو المتوفى بين
سنتي ٢٠٧ و ٢١٣ للهجرة .

ولقد قام البارون روزن Rosen بإحصاء العبارات التي وردت
في الجزء الأول من عيون الأخبار ، وهي العبارات التي يقول عنها
المؤلف إنها من كتاب التاج ، فوجد أنها ثمان . وراجعت بنفسى تلك
العبارات (٣) : فإذا واحدة منها تنسب إلى بعض الملوك ، سيقى مساق
الأمثال . واثنان بعدها منسوبتان إلى ابرويز ، يعط فيهما ولده وهو
فى حبسه ، ورابعة فى استشارة الملك لوزرائه وطريقة ذلك . ومن

(١) انظر مروج الذهب للمسعودى .

(٢) التأثير الإيراني فى الأدب الإسلامى ص ٦٧

(٣) عيون الأخبار ج ١ ص ٥ - ١١ - ١٥ - ٢٧ - ٤٥ - ٥٩ - ٨٤ - ٩٦

الأربع الباقية بعد ذلك ، ثلاث عبارات ينصح الملك في إحداها كاتبه ، وفي الأخرى حاجبه ، وفي الثالثة خازنه على بيت المال . وأما العبارة الثامنة فمنسوبة إلى بعض الكتاب يحمد فيها الله الذي جعله متصلاً بالملوك ، ورفع مكاتبه بهم وأدخله في ظلمهم .

وأنت ترى معي أن ليس لتلك العبارات كلها كبير صلة بكسرى أنو شروان . ومن أجل هذا كان من العسير علينا أن نقطع بأن التاج الذي أشار إليه ابن قتيبة هو بعينه « التاج في سيرة أنو شروان » الذي قال المؤرخون إن ابن المقفع ترجمه من الفهلوية إلى العربية ، ثم ضاعت الترجمة نفسها مع ما ضاع من آثار هذا الرجل العبقرى .

أما كتاب « مزدك » فقد نسب في الفهرست إلى ابن المقفع . وقيل إن أبان بن عبد الحميد اللاحق نظمها كما نظم كتاب كيلة ودمنة . ثم لا يكاد الباحثون يعلمون عنه فوق ذلك شيئاً . ومن أجل ذلك آثرت أن أشير إليه فيما أشير إليه من الآثار التي يمكن أن تكون موضعاً للشك . ولست أدري علام اعتمد العلامة « نولده » — كما نقل عنه ذلك الأستاذ براون في كتابه تاريخ الأدب الفارسي — حين قال الأول « إنه كتاب أدب وضع للتسلية ويعتبر بمصاف كيلة ودمنة ولا تضر قراءته مسلياً » (١) .

لست أدري — في الحق — كيف قال هذان العالمان الكبيران ذلك . وإلى أي شيء استندا في هذا القول . والكتاب نفسه مفقود ، ولم يكذ يشير إليه مصدر من المصادر القديمة عدا الفهرست .

(١) رسالة ابن المقفع لخليل بك مردم ص ٦١ .

وغاية القول عندى فى هذا الكتاب أن اسمه قد يدل عليه . ومن
يدرى لعل ابن المقفع كتبه فى الفترة التى كان يستعرض فيها الأديان
ديناً ديناً ، وهو بسبيله — كما ذكرت ذلك من قبل — إلى البحث فى
هذه المشكلة الهامة التى شغلتته وهى مشكلة « حرية الإرادة » .

فهل صحيح أن الإنسان يعتبر حراً فى إرادته فهو مسئول حقاً عن
هذه الأفعال التى تصدر عنه ، وهو يختار بنفسه وانفسه هذه الأفعال
ولا يختارها الله له ؟

يظهر أن ابن المقفع كان يلتقى على نفسه حيناً بعد حين مثل هذا
السؤال . ويظهر أنه كان حريصاً فى هذه الفترة على أن يسجل نزاعاته
تسجيلاً دقيقاً يستفيد منه فى الوصول إلى حل واضح لهذه المشكلة التى
أثارها على هذا المثال .

ومن يدرى لعله ابتداءً بالإسلام وهو دين الدولة فعرضه على عقله
وكتب فى فضائله ؟ ثم نظر فى المزدكية وهى دين آبائه وأجداده فكتب
مثل هذا الكتاب الذى ساقنا مرة أخرى إلى الكلام فى الزندقة
ومن يدرى لعله بعد ذلك لم يشأ أن يقنع بجواب عن هذه المسألة فى
هاتين الديانتين ، وانتهى به الأمر إلى أن كتب « فى المانوية » ، فجاءت
كتابه فى هذه الديانة دالة على ارتياحه إليها ، وظفره فيها بالجواب
الذى أراد ؟

ولا تعجب من أن تمر بالرجل كل هذه الأطوار فهو القائل فى
كتابه الأدب الصغير « لا يثبت دين المرء على حال واحدة أبداً ،
ولكنه لا يزال إما زائداً وإما ناقصاً » ، ثم هو القائل فى نفس

الكتاب ، وقد أتعبه الشك وأضناه العذاب ، المؤمن بشيء من الأشياء وإن كان سحراً خيراً ممن لا يؤمن بشيء ولا يرجو معاداً .
فما أقرب الشبه بين ابن المقفع في هذا الكلام وبين أحد فلاسفة الإسلام ، وكان ممن يصطنعون الشك في تفكيرهم وفلسفتهم ، حتى كاد الشك أن يضلهم ويذهب بعقولهم ، فصاح في نفسه قائلاً : « اللهم إيماناً كما يمان العجائز ، !

• • •

بقي لنا أن نأتي على كلمة أخيرة في الفصل نقف فيها — من بعد — على كتب الرجل العلية . وهي كتبه التي قيل إنه ترجمها في علم المنطق عن أرسطو وفورفورديوس وأنت تعلم أن الفرس القدماء نهضوا بترجمة منطق أرسطو من اليونانية إلى الفهلوية . وأنت تعلم أن ابن المقفع هو الذي قيل إنه ترجمها من الفهلوية إلى اللسان العربي .
والكن ما ظنك في أن البحث الحديث ينكر على الرجل هذه النسبة . وأنه ينكر ذلك من وجهين : فهو ينكر أن كتب المنطق ترجمت من الفهلوية إلى العربية ، وإنما يذهب إلى أنها ترجمت من السريانية إلى العربية . وهو ينكر أن يكون ابن المقفع نفسه مترجماً لهذه « الكتب » ، ويقول إن الذي ترجمها إنما هو ولد ابن المقفع ، وهو محمد بن عبد الله .

وصاحب هذا الرأي هو صديقنا الأستاذ پول كراوس^(١) ويوافقه عليه إلا في بعض تفاصيل — أستاذنا نلينو .

(١) انظر المجلد الرابع عشر سنة ١٩٣٢ من ص ١ - ٢٠ بمجلة المستشرقين Riuista — وانظر تعليقات أستاذنا نلينو على مقال كراوس بالعدد التالي .

وقد ذهب الأستاذ كراوس إلى أن كتب المنطق ترجمت في الإسلام من السريانية لا الفهلوية ، وشأنها في ذلك شأن الكتب اليونانية كلها أو أكثرها ، والسريانيون هم الذين كانوا دائماً حلقة الاتصال بين العرب واليونان ، بما ترجموا للعرب من كتب يونانية كثيرة ، وكان يعينهم على ترجمتها قدم عهدهم بهذه اللغة ، منذ كانوا يهبطون إقليم العراق في العصور التي سبقت الإسلام .

ويسوق الأستاذ كراوس بعد ذلك دليلاً على قضيته من أسلوب الترجمة نفسها . وليس شك أن الفرق العظيم في الأسلوب بين ترجمة عربية أخذت عن الفهلوية ، وبين ترجمة عربية كذلك أخذت عن السريانية . وإدراك هذا الفرق العظيم سهل على المتصلين دائماً بهذه التراجم على اختلاف أصولها ، واقد شرح كراوس بعد ذلك طائفة من الألفاظ التي وجدها في الترجمة العربية ، ووصل إلى أن وجود هذه الألفاظ لابد أن يكون دليلاً على أن الأصل الذي أخذت منه الترجمة سرياني لا فهلوي .

ولا أستطيع أن أنهض هنا بمناقشة رأي كراوس لأنني — للأسف — لا أعرف السريانية ولا الفهلوية ، فأنا مضطر إلى أن أقف بك عند هذا الحد .

تلك آثار الرجل التي كانت موضعاً للشك أو الخلط . قد ألمنا بها إلاماً سريعاً ، وليست أطمع في أن يكون مفيداً على النحو الذي

كنت تحب . فهي كلها آثار مفقودة ربما كشف البحث عنها واستفاد العلم بها يوماً ما .

ولكن لا يفوتنا ونحن في نهاية طريقنا إلى تحقيق آثار هذا الكاتب أن نذكر — مع الأسف — أننا لم نصل بعد إلى معرفة آثاره ، وأنه لا ينبغي أن نزعّم لأنفسنا أننا قد أحصينا كل هذه الآثار !

ولعل من هذه الآثار التي لم تذكرها كتاباً لابن المقفع اسمه «توزيع الدنيا» . قيل إن الكرديزي ذكره في كتابه «زين الأخبار» (١) ولم يتح لي أن أظفر بهذا الكتاب ، ولكن يظهر أن مؤلفه لم يفعل أكثر من أن أشار إلى أثر من آثار ابن المقفع بهذا الاسم .

ولأنك لتقرأ في كتاب «البدء والتاريخ» لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي ، أنه يقول :

« وذكر ابن المقفع أن بادية الحجاز كانت في الزمان الأول كلها ضياعاً ، وقرى ومساكن ، وعيوناً جارية ، وأنهاراً مطردة ، ثم صارت بعد ذلك بحرّاً طافياً ، تجري فيه السفن ، ثم صارت قفراً يابساً ، ولا يدرى كيف اختلف عليها الأحوال ، ولا لم تختلف إلا الله تعالى » (٢) .
ومن يدرى لعل من الباحثين بعد من يحقق الصلة بين هذه العبارة

(١) انظر كتاب زين الأخبار ص ٤ ، وهو الكتاب الذي نشره محمد ناظم .
وكرأوس هو الذي أخبرني أنه رآه .

(٢) انظر كتاب البدء والتاريخ لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي نشرة دورانت Huart الجزء الثاني ص ١٥٠ .

الجغرافية وبين كتاب ابن المقفع « في توزيع الدنيا » — ولعله أن يصل بعد إلى أن هذا الكتاب المذكور يصح أن يكون مؤلفه قد وضعه في علم الجغرافيا ، ولكن على النحو الذي كان يفهم الفرس به هذا العلم في ذلك الوقت . ١

* * *

وأحب قبل أن أترك هذا الفصل أن نسأل : هل كان لابن المقفع شعر ؟

وقد أجاب الجاحظ عن ذلك فقال « وكان عبد الحميد الأكبر وابن المقفع مع بلاغة أقلامهما وأسنتهما لا يستطيعان الشعر إلا ما لا يذكر مثله . وقيل لابن المقفع في ذلك فقال : الذي أَرْضَاه لا يجيئني ، والذي يجيئني لا أَرْضَاه ، (١) .

والحق أن مثل ابن المقفع لم يكن يحفل بالشعر ، وما كان ينبغي له أن يحفل بقوله . فالشعر لا يتفق وعقله الكبير الذي كان على سعته يوشك أن يضيق بما فيه . وما للرجل وللشعر ؟ وهو إنما يتوفر على هذا العمل الذي استأثر بكل وقته وجهده — وهو النقل من الفارسية القديمة حيناً ، والتأليف باللغة العربية التي تعلمها حيناً آخر ؟ ومن ثم غلبت عليه الكتابة — وهي فن يعتمد على العقل والمنطق أكثر من اعتماده على الشعور والعاطفة .

روى أبو تمام الطائي في ديوانه الحماسة أن ابن المقفع رثى صديقه يحيى بن زياد الحارثي بهذه الأبيات :

(١) البيات والتبيين ج ١ ص ١٥١ طبعة السندوني

وزئنا أبا عمرو ولاحي مثله فله ريب الحادثات بمن تقع
فإن تك قد فارقتنا وتركتنا ذوى خلة ما في انسداد لها طمع
فقد جر نفعا فقدنا لك أننا أمنا على كل الرزايا من الجزع
قال الأخفش : « والصحيح أنه رثى بها ابن أبي العوجاء » . وقال
ثعلب : « والبيت الأخير يدل على مذهبهم في أن الخير ممزوج بالشر ،
والشر ممزوج بالخير » .

وعندي أنه ليس هناك ما يبرر قول ثعلب . فليس هذا المعنى غريباً
في الشعر العربي . ومن يدرى لعل ابن المقفع أخذه من قول الشاعر :
وقد عزى ربيعة أن يوماً عليها مثل يومك لن يعودا
وروى له الراغب الأصبهاني في كتابه المحاضرات قوله في الشراب :
سأشرب ما شربت على طعامي ثلاثاً ثم أتركه صحيحاً
فلمست بفارق منه أثاماً ولست براكب منه قبيحاً
وفي كتاب (المحاسن والأضداد) أن ابن المقفع قال :

مننت على قومي فابدوا عداوة فقلت لهم كفوا العداوة والشكر
وهذا كله عدا البيتين اللذين قالها أسفيان حين هم بقتله على تلك
الصورة الخفيفة التي أشرت إليها من قبل .

وسواء أصحت نسبة هذا الشعر للرجل أم لم تصح ، فإن هذا الشعر
لقلته وتفاهته لم يكن يستحق عنايتنا في قليل أو كثير .

فلندع شعره قل أو كثير ، ولننظر في آثاره الكتابية ونطيل النظر ،
فهي وحدها الخليفة منا بالنظر والتفكير .

الفصل الثاني

بعض آثار ابن المقفع

- | | |
|----------------------------|-------------------|
| ١ - الأدبان الكبير والصغير | ٢ - رسالة الصحابة |
| ٣ - كتاب تنوير | ٤ - الحداينة |
| ٥ - الابن نامه | |

مر بك في هذا البحث ذكر هذه الكتب جميعها في غير موضع .
ونريد هنا أن نعرض لكل واحد من هذه الكتب على عجل . ونريد
أن ننظر إليه من حيث هو أثر أدبي أو علمي فحسب . وأنت ترى أن
من هذه الكتب المذكورة ما لم يزل في أيدينا . وأن منها ما قد ضاع
فلا نستطيع أن نصل إليه . وأن منها ما لم نكد نسمع به إلا في
المصادر التي أخذف عنه . فليكن حديثنا عن هذه الكتب المذكورة
بهذا الترتيب المذكور .

الأدبان الكبير والصغير :

ويظهر أن كلمتي « الكبير والصغير » وصفان للأدب ، وأنهما
لا تدلان على شيء أكثر من ذلك . كما يظهر أن كلمة « الأدب » هنا هي
إلى معنى التهذيب الخلقي أقرب منها إلى المعنى الذي تفهمه من كلمة
« الأدب » في الوقت الحاضر ، أو المعنى الذي كان يفهمه العباسيون
من هذه الكلمة أيضاً في القرن الثالث . وعلى الذين يبحثون في تطور

كلمة « الأدب » ألا يفوتهم الوقوف طويلاً عند الأدبين الكبير والصغير لابن المقفع . فإنهما يلتقيان ضوءاً على معنى الأدب في نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي .

والمتتبع لأطوار كلمة « الأدب » منذ ظهورها يعرف أنها لم تكن تدل في أول أمرها إلا معنى التهذيب الخلق والريضة النفسية . قال صلى الله عليه وسلم « أدبني ربي فأحسن تأديبي » . وأثر عن شاعر من شعراء الإسلام « هو سالم بن وابصة » أنه قال :

إذا شئت أن تدعى كريماً مكرماً

« أديباً » ظريفاً عاقلاً ماجداً حراً

إذا ما أتت من صاحب لك زلة

فكن أنت محتالاً لزلة عذراً

ثم في العصر الأموي استعملت هذه الكلمة في معنى التعاليم — لكن على النحو الذي كان معروفاً إذ ذاك من رواية الأخبار والأشعار وأحاديث الأولين وسيرة الأبطال وما إلى ذلك ، وكان من عادة الخلفاء والولاة في العصر الأموي أن يشخصوا الأئمة من الرواة والعلماء لتأديب أولادهم . وكان ابن المقفع نفسه — كما عرفنا ذلك من قبل — أحد هؤلاء المعلمين الذين نهضوا لتأديب أولاد الأمراء . وكان الناس يقولون « أدب فلان فلاناً » ، فيفهمون منه « علمه الأدب » ، وهذا هو النوع من العلم الذي كان شائعاً إذ ذاك — أو هو هذا النوع من الحياة التي تمتاز بحسن الخلق ورقة الشئائل وحلو الصفات .

ويظهر أن هذا المعنى الأخير هو الذي فهمه ابن المقفع من كلمة

الأدب وهو الذى وضع من أجله الأدبين اللذين نشرهما الآن .
وآية ذلك أنهما يتناولان أموراً أخلاقية فى جوهرها ، بل آية ذلك
أن ابن المقفع يظهر فيهما كأنه معلم أخلاق ، يشرح هذه الأخلاق
فى كتبه شرحاً يعتمد على العقل أكثر من اعتماده على الدين . فمن قوله
فى الأدب الصغير : « فعلى العاقل أن يعلم أن الناس مشتركون مستوون
فى الحب لما يوافق ، والبغض لما يؤذى ، وأن هذه منزلة اتفق عليها
الحنى والأكياس » .

ومعنى ذلك أن الخلق فى رأيه أمر يتصل بالعقل قبل كل شيء .
والعقل يميز بين الحسن والقبيح ، يعرفهما بطبيعته ولو لم يدل عليهما
شرع أو فضيلة أو أخلاق .

ثم آية ذلك أيضاً أنهما — أى الأدبين الكبير والصغير — يتناولان
أموراً تاريخية أو كالتاريخية . بل إن ابن المقفع فيهما يحتذى المثل
الفارسي ، ينقله إلى المسلمين خيراً مما أخذه من الفرس الأقدمين . وهو
فى نقله هذا المثل يظهر بمظهر الرجل السياسى المحنك ، يحتال لحاجته
احتيالاً لطيفاً يدل على ذكائه وفطنته !

وفى رأى الكثيرين من الباحثين أن الأدبين الكبير والصغير ،
يمكن أن يكونا مصدرين من المصادر الهامة التى نعرف منها شيئاً عن
السياسة الداخلية للدولة الساسانية . وفى رأيهم كذلك أننا نستطيع فى
سهولة أن نقرنهما إلى كتابى « سياسة نامه » و « كايوس نامه » وما إليهما
من كتب الفرس .

فأما إن الأثر الساسانى واضح فى الأدبين الكبير والصغير ، فأمر

لا يحتاج إلى برهان ، فهما يوضحان لنا بجلاء هذا العقل الفارسي المتحضر ، أو العقل الفارسي الذي استأثرت السياسة بأعظم حظ من تفكيره وعنايته .

وهما — أى الأدبان — يمثلان لنا كذلك حالة البلاط الساساني — وقد كان على كل رجل فى هذا البلاط أن يتملق السلطان ويحذره ، وأن يرضى كبريائه ويعظمه ، وأن يلين فى كلامه لمن على شاكلته من رجال البلاط ، وأن يكون مع هذا كله يقظا لأعمالهم وحركاتهم ، دقيق التقدير لنتائج هذه الأعمال والحركات !

ولكن هل كان ابن المقفع فى الأدبين ناقلا ومترجما أو كان واضعا ومؤلفا ؟

يقول فى مقدمة الأدب الصغير . وقد وضعت فى هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفا ، فيها عون على عمارة القلوب وصقاها ، وتجلية أبصارها ، وإحياء للتفكير ، وإقامة للتدبير ، ودليل على محامد الأمور ، ومكارم الأخلاق .

فهو هنا يصرح بأنه لم يفعل أكثر من أنه جمع ما راق له من كلام الناس المحفوظ .

ويقول فى الأدب الكبير إنه : « لم يجد الأولين غادروا شيئا ، يجد واصف بليغ فى صفته له مقالا لم يسبقوه إليه . . . وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور ، فيها موضع لصغار الفطن ، مشتقة من جسام حكم الأولين وقولهم . ومن ذلك بعض ما أنا كاتب فى كتابي هذا من أبواب الأدب التى يحتاج إليها الناس . »

وكانه في هذه العبارة الأخرى يقول إن الأول لم يترك الآخر شيئاً . . أو أنه قد ترك له أشياء دقيقة ، هي تلك التي يشرحها الكاتب للناس .

والذي نميل إليه — هو أن ابن المقفع في كتابيه الأدبيين ، كان ناقلاً موافاً معاً . فهو ناقل لأنه كان حريصاً على أن يكثر من حكم الفرس وأمثالهم ، حتى يملأ أذهان الناس بهذه الحكم والأمثال .

يقول مرة : « احفظ قول الحكيم الذي قال » ، ويقول في أخرى : « سمعت العلماء قالوا » ، ويقول في مرات كثيرة « وكان يقال » وهكذا . .

وهو مواف لأنه كان يعمل عقله فيما ينقله ، وكان له فيما ينقله غرض يرمى إليه دائماً ، ولو لم يكن هذا النقل نفسه منظماً كما يبدو أحياناً للفقراء .

أما الأدب الصغير وحده فقسمان : مقدمة وموضوع :

فأما المقدمة فيذكر الكاتب فيها حاجة العقل إلى الأدب ، وتأثير هذا الأدب في إنماء العقل فيقول ، ويحسن التعبير فيما يقول : « فكما أن الحبة في الأرض لا تقدر على أن تخلع يابسها ، وتظهر قوتها ، وتطلع فوق الأرض بزهرتها ونضرتها ، إلا بمعونة الماء الذي يغور إليها في مستودعها ، فيذهب عنها أذى اليبس والموت ، ويحدث لها بإذن الله القوة والحياة ، فكذلك سليقة العقل مكنونة في مغرزها من القلب ، لا قوة لها ، ولا منفعة عندها ، حتى يعتملها الأدب الذي هو نمائها وحياتها ولقاحها » .

ثم قال : « إن الناس لا يبتدعون هذا الأدب لأنهم يروونه ويحكمونه

فإن أحدهم، وإن أحسن وأبلغ، ليس زائداً على أن يكون كصاحب
فصوص، وجد ياقوتا وزبرجدا ومرجانا، فنظمه قلائد وسموطا
وأكاليل، ووضع كل فص موضعه، وجمع إلى كل لون شبهه، مما
يزيده بذلك حسنا. فالأدباء بهذا — في نظره — ليسوا أكثر من
صاغة الذهب والفضة، صنعوا فيها ما يعجب الناس من الحل والآنية.
وكأنهم وجدوا ثمرات أخرجها الله طيبة، وسلكوا سبلا جعلها الله
ذلا، فصار ذلك شفاء وطعاما وشرابا منسوباً إليها، المذكور به
أمرها وصنعتها.

ثم ذكر الكاتب أن العقل لا يمكنه أن يستفيد من الأدب الذي
يتغدى به إلا بستة أشياء :

أولها : إثارة الأدب بالحب على كل شيء سواه .

وثانيها : مبالغتك في طلب الأدب مدفوعا بهذا الإثارة

وثالثها : تثبتك في تخير الأدب (فكم من طالب رشد وجده
والغى معا ، فاصطفى منهما الذي منه هرب ، وألفى الذي إليه سعى .
ورابعها : ثقتك بأن الذي استقر عليه رأيك سيعود عليك بالخير
والنفع .

وخامسها : حفظ لهذا الذي وقع عليه اختيارك ، لأن الإنسان
موكل به الغفلة والنسيان .

« وأخيرا » وضعك هذا كله موضعه اللائق به .

ثم قال الكاتب « وبنا إلى هذا كله حاجة شديدة . . . ولينا إلى
ما يمسك أرواقنا من المطعم والمشرب ، بأحوج منا إلى ما يثبت عقولنا

من الأدب ، الذى به تفاوت العقول . وليس غذاء الطعام بأسرع
فى نبات الجسد من غذاء الأدب فى نبات العقل ، ا

ثم ذكر الكاتب بعد ذلك قوله « وقد وضعت فى هذا الكتاب
من كلام الناس المحفوظ الخ ، . وإلى هنا أرى مقدمة الكتاب تنتهى ،
وأن موضوع الكتاب يبتدىء .

فأما موضوع الكتاب فهو هذا الكلام الذى قال ابن المقفع إنه
محفوظ ، واعتذر لك فى مقدمته عن ذلك بقوله ، ومن أخذ كلاماً
حسناً عن غيره ، فتكلم به فى موضوعه على وجهه ، فلا يرين عليه فى
ذلك ضئولة . فإنه من أعين على حفظ قول المصيبين وهدى للاقتداء
بالصالحين ، ووقفى الأخذ عن الحكماء — ولا عليه ألا يزداد — فقد
بلغ الغاية ، وليس بناقصه فى رأيه . . . ألا يكون هو استحدث ذلك
وسبق إليه .

ثم يأخذ الكاتب فى سوق الحكم والأمثال التى يريد أن يسوقها .
وهنا لا يأخذ نفسه بأحكام الصلة بين هذه الحكم والأمثال . فحسب
الكاتب بعد هذا أن يضيع — على حد قوله — مرجاة إلى جانب
ياقوتة ! وزبرجدة إلى جانب أولوة ! وأن يتألف له من ذلك أسباط
وعقود ، فسمط من حكم تتعلق بالصديق ، وسمط من حكم تتعلق
بالسلطان ، وعقد من فكر تتعلق بالاخلاق ، وآخر من كلمات فى
محاسبة النفس وهكذا . . !

وهو بين هذا كله ينتقل بك من حكمة فارسية إلى أخرى توشك
أن تكون يونانية ، إلى ثالثة عليها مسحة إسلامية ، إلى رابعة ليست

شيئاً أكثر من كونها خلاصة لتجربة نفسية ، أو دينية أو سياسية
أو اجتماعية ، أو اقتصادية وهكذا !

وأما الأدب الكبير — وهو ماسماه صاحب الفهرست باسم
« مافر حسيس » — فقد ذهب الأستاذان هوفمان Hoffman وجوستي
Justi إلى أن اسمه محرف عن « مه فراجوشناس » (١) وهو كتاب
بالمعنى الصحيح ، فله وحدة ، وله موضوع ، والموضوع هنا — كما عرفت
ذلك من قبل — مقسوم إلى قسمين : كتب أحدهما في علاقة الراعي
بالرعية ، وكتب الآخر في علاقة الرعية بعضها ببعض . وتحدث المكاتب
فيهما إلى الناس ، متأثراً إذ ذاك بنظرة إلى المثل الأعلى . فجاء حديثه
مثالياً في فكرته ، ليس له نصيب من الواقع الذي نشهده . فكأنه كان
بذلك يدعو الخلفاء والولاة والناس في عصره إلى احتذاء هذا المثال
وقد شرحنا هذا كله عند كلامنا عن فكرة ابن المتفصح في المثل الأعلى
فليست ، بنا حاجة هنا إلى إعادة هذا الكلام .

ثم قد يكون في الأدبين معاً أثر للثقافة اليونانية ، وقد يكون فيهما
معاً مسحة إسلامية ، وهذا كله إلى جانب الثقافة الفارسية العالية عليهما .

(١) عاونني زميلي الفاضل الأستاذ إبراهيم أمين في شرح هذه الكلمة التي أطاقت
على كتاب الأدب الكبير . فوصانا إلى أنها ينبغي أن تكون مؤلفة من الكلمات :
« مه » بمعنى عظيم أو كبير « فراج » : بمعنى سمو أو علو ، « شناس » :
بمعنى الشرح أو الفهم .

فيكون المعنى الاجمالي لهذه الكلمات شيئاً قريباً من قولنا « الكتاب الكبير في
المعارف العالية » .

وأرجو أن نكون قد وقفنا في هذا التخريج .

يدلك على المسحة الإسلامية قوله ، وأعدل السير أن تقيس الناس
بنفسك ، فلا تأتي إليهم إلا ما ترضى أن يؤتى إليك ، ، فربما كان ذلك
قريبا من الحديث المشهور ، أحب انفسك ما تحب لغيرك ، واكره
ما تكره لها ، ويدلك على النزعة اليونانية قوله ، ومن العلم أن تعلم أنك
لا تعلم ما لا تعلم ، فهو يذكر القارىء بمذهب سقراط ، وطريقته في تعليم
الناس . وقوله : « إن العاقل ينظر فيما يؤذيه ، وفيما يسره ، فيعلم أن
أحق ذلك بالطلب — إن كان مما يحب ، وأحقه بالالتقاء — إن كان مما
يكره ، أطوله وأدومه وأبقاه ، فإذا قد أبصر ، فضل الآخرة على الدنيا .
وفضل سرور المروءة على لذة الهوى ، وفضل الرأى الجامع العام
— الذى تصلح به الأنفس والأعقاب — على حاضر الرأى الذى
يستمتع به قليلا ثم يضمحل ، وفضل الأكلات على الأكلة . والساعات
على الساعة ، فإنك تلح فى ثنايا هذا رأى أبيقور ، وهو أنه يجب أن يراعى
فى تفضيل أذى على أذى — الشدة والمدة . وتفضيل اللذائذ العقلية
والروحية على اللذائذ البدنية ، وهكذا ، (١) .

ولا أريد قبل أن أترك الكلام على الأدب الكبير أن أكتف شعورى
نحو كتاب قراءته — واست أدري لماذا أميل إلى أنه أثر من آثار
ابن المقفع . بل إنى كنت أضفته إلى الرجل بالفعل — يوم تم لى
كتابة هذا البحث لأول مرة منذ خمسة أعوام !

هذا الكتاب هو « عهد أردشير » . تجده مكتوبا فى الجزء الأول
من « تجارب الأمم » لابن مسكويه . وهو يشغل نحواً من ثمان وعشرين

صفحة من صفحات هذا الجزء (١) ثم لا يذكر ابن مسكويه ولا غيره المؤرخين فيما أعلم - مؤلفا أو مترجما لهذا الكتاب .

والذى يسترعى انتباهك من هذا « العهد » هو هذه العبارات التى تظن - ويكون لك عذر فى هذا الظن - أنها صادرة من نفس القلم الذى كتب الأدب الكبير ، أو من نفس الرجل الذى توفر على نقل ما يستطيع أن يصل إليه من تراث الفرس القديم . فمن هذه العبارات قوله « ورأس السياسة أن يفتح الوالى لمن قبله من الرعية بابين : أحدهما : باب رأفة ورحمة وبشر . . . والآخر باب غلظة وخشونة وتعنت » .

ثم قوله فى نفس العهد : واعلم أنه ليس للملك أن يكذب ، لأنه لا يقدر أحد على استكراهه . وليس له أن يغضب ، لأن الغضب والعداوة لقاح الشر والندامة الخ .

والكتاب نفسه بعد هذا كله صورة دقيقة لما كان عليه ملوك فارس ، وفيه شرح للطريقة التى أوصى بها أردشير أن يتبعها من بعده فى توريث الملك . وهى أن يختار الملك ولياً للعهد « ثم يكتب اسمه فى أربع صحائف فيختتمها بخاتمة ، فيضعها عند أربعة نفر من خيار أهل المملكة . . . فإذا هلك جمعت الكتب التى عند الرهط الأربعة فى النسخة التى عند الملك ، ففضضن جميعاً ، ثم نوه بالذى وضع اسمه فى جميعهن »

فهل هذا « العهد » من ترجمة ابن المقفع ، وهو الرجل الذى لا ينبغي أن يفوته مثل هذا الفضل ؟ أو أن هذا العهد نقله رجل غير ابن المقفع ،

وبما تأثر بأسلوبه وبمنهجه الذى وضعه لنفسه منذ أول الأمر ؟
لست أدرى — وإن كنت كما قلت لك أميل إلى أول الرايين .

* * *

رسالة الصحابة :

كان ابن المقفع فى الأدبين الصغير والكبير ناقلاً جامعاً أكثر منه مؤلفاً واضحاً . واسكنه فى رسالة الصحابة مؤلف ناقد ليس غير .

و « رسالة الصحابة » ، - والصحابة هنا بمعنى البطانة - سميت فى بعض المصادر كما رأينا باسم « الهاشمية » . وأكبر الظن أنها نسبة لبني هاشم وهم أجداد بنى العباس . وأكبر الظن بعد ذلك أن هذه التسمية متأخرة عن عصر ابن المقفع ، وأنها من صنع المعتزلة الذين كانوا يميلون إلى هذه الطريقة فى تسمية الكتب التى كانوا يخرجونها للناس .

أما الرسالة نفسها — فقد عرفت أنها موجهة من الكاتب إلى الخليفة المنصور .

وأما أسلوب الرسالة فيظهر أنه لم يكن واضحاً كل الوضوح ، أو أنه فى وضوحه كان أقل من أسلوب الكاتب فى الأدبين الصغير والكبير . ولعل ذلك هو مادعا الجاحظ إلى أن يعيب ابن المقفع بأنه كان مع بلاغته واقتداره - لا يحسن الجدل - (أو صنعة الكلام) . واستشهد الجاحظ فى ذلك « برسالة الصحابة » ، فقال عن صاحبها : « وكان يتعاطى الكلام ، ولم يكن يحسن منه قليلاً ولا كثيراً . وإذا أردت أن تعتبر

ذلك إن كنت من خلص المتكلمين ومن الناظرين ، فاعتبر ذلك بأن
تنظر في آخر رسالته الهاشمية . فإنك تجده جيد الحكاية لدعوى القول
ردىء المدخل في موضع الطعن عليه . وقد يكون الرجل يحسن الصنف
والصنفين من العلم ، فيظن بنفسه عند ذلك أنه لا يحمل عقله على شيء إلا
بعد به فيه ... » .

ولست أدري ما الذى أشكل على الجاحظ من رسالة ابن المقفع
في الصحابة ؟ ولست أدري لماذا يقول إن الجزء الأخير من هذه الرسالة
ينهض دليلاً على ضعفه في الجدل ؟ ولا أحمل هذا كله إلا على كره الخلفاء
العباسيين لابن المقفع ، ومجاراته الجاحظ لهم في هذه الكرامية !
وأما موضوع الرسالة . فهو الإصلاح الاجتماعى . ولا أريد هنا
أن أكرر فيه القول . فحسب هذا الموضوع وحده أن استأثر بفصل
كامل من فصول هذا الكتاب (١) .

* * *

كتاب تنسر :

لم نذكر تفرغ في هذا الفصل إلا من آثار ابن المقفع التى بين أيدينا .
غير أن هناك آثاراً غيرها نسبت إلى هذا الكاتب ، ولم نجد من الباحثين
من يذكر عليه أنه صاحبها أو مترجمها . والكنها — اسوء الحظ —
بعيدة عنا ، إما لأنها موجودة في بطون المكاتب إلى أن تحظى بالوقوع
مرة في يد باحث ينشرها للناس ، وإما لأنها فقدت تماماً حتى لا نأمل
أن نعثر عليها يوماً ما .

(١) انظر فصل « ابن المقفع المصالح الاجتماعى » .

« وكتاب تنسر » الذي نعرض له الآن هو من هذه الكتب التي
تقدمت . ولم يكرد يعثر الباحثون إلا على ترجمة له ، يقال إنها نقلت من
العربية إلى الفارسية الحديثة (١) .

فمن هو تنسر ؟ ولم كتب رسالته تلك ؟ ولم كتبها يومئذ ؟ وهل هو
صاحب هذه الرسالة حقاً ؟ وما عسى أن تكون مشتملة عليه ؟ وهل
ترجم ابن المقفع النسخة القديمة نفسها ؟

أما « تنسر » فعلم على رجل من فضلاء الفرس يقال إنه عاش في أيام
« أردشير بابكان » — وهو مؤسس الأسرة الساسانية — وهي الأسرة
التي اشتهرت بميلها إلى الأدب والعلم .

يقول ابن مسكويه في كتابه نجارب الأمم ، ودبر أردشير أمر
الفرس والعرب ، ورد نظام الملك ، وكان حازماً أريباً كثيراً الاستشارة
بتنسر . وكان هذا (هربذا) فلم يزل يدبر أمره ، ويجمع معه على سياسة
الملك ، إلى أن أطاعه من جاوره من ملوك الطوائف .

وعلى ذلك فقد كان تنسر موبذاً من الموازنة أو رئيساً من رؤساء
الدين وذلك بين عام ٢٢٦ وعام ٢٤١ وهي المدة التي حكم فيها أردشير .
وكان هذا كثيراً ما يستعين بآراء تنسر في سياسة المملكة . ويقال إن
« تنسر » أيضاً هو الرجل الذي سعى سعيه حتى جمع « الأويستا » أو
الكتاب المقدس عند الفرس ، ووصل باجتهاده وحسن رأيه إلى مرتبة
(هربذا) أو كبير دير المجوس .

(١) ويقال أيضاً إن من الذين قاموا بنشر هذه الترجمة الفارسية أخيراً الأستاذ
« مينوى » . ويظهر أن هذا الأستاذ عني بهذه الترجمة عناية لا بأس بها . وأنه قدم
لها مقدمة نافعة ، ونشرها بطهران عام ١٩٣٦

وينسب المؤرخون إلى ابن المقفع أنه قال في مقدمة الترجمة العربية التي كتبها لهذا الكتاب « إن أردشير ملك الفرس — بعد أن قمع ملوك الطوائف لم يتعرض بسوء إلا لواحد منهم فقط . وهو سلطان طبرستان . وهو الملقب بـ « جسنفشاه » (١) .

ولكن يظهر أن أمير طبرستان عاد فأظهر تردداً في خضوعه للملك أردشير ، ثم أخذ يبعث برسائل كثيرة إلى تنسريند فيها بأعمال الملك ، فاضطر هذا الهربذ إذ ذاك إلى الرد على هذا السلطان ، مدافعاً عن أردشير بابكان ، ومبرراً أعماله وسلوكه مع ملوك الطوائف .

والذي يؤخذ من ذلك هو أن « كتاب تنسر » إنما هو رد على رسالة بعث بها الأمير الطبرستاني إليه .

فموضوع الرسالة إذن هو أردشير . أو هو ذلك الملك الذي جعلت منه القصص الفارسية بطلاً للفرس ، ومثلاً أعلى للسياسة والحكمة ، ومشرعاً أكبر للنظم والقوانين .

والرسالة نفسها إذن لابد أنها كتبت باللغة الفهلوية القديمة ، ويشك الباحثون في أن ابن المقفع كانت في يده نفس هذه النسخة الفهلوية القديمة ، غير أن الأصليين الفهلوي والعربي قد ضاعا . ولم يبق من هذا الكتاب إلا ترجمة فارسية . يقال إن الذي قام بها في الأصل هو بهاء الدين محمد بن حسن بن اسفنديار صاحب تاريخ طبرستان (٢)

(١) انظر رسالة لإقبال ص ٣٢

(٢) انظر كتاب الأشرف ص ١٠٠ وانظر كتاب تاريخ طبرستان لابن اسفنديار

ويقول الأستاذ إقبال (١) إنه رأى الترجمة الفارسية التي هي من عمل إسفنديار . وإنه وجد بها آيات وأشعاراً يظهر أن المترجم دس بها في هذه الترجمة ، وإنه وقع في هذه الترجمة نفسها على أغلاط كثيرة ظهر أثرها في الترجمة الفرنسية التي اعتمدت على ترجمة ابن اسفنديار . وأما هذه الترجمة الفرنسية الأخيرة التي ذكرها إقبال فالذي قام بها هو الأستاذ دارمستتر Darmesteter نشرها ومعها الأصل الفارسي وكتب لها مقدمة يقال إنها جميلة وقيمة .

أما أنا فلم أقرأ « كتاب تنسر » لا بالفارسية الحديثة ولا بالفرنسية أيضاً . وأرجو مع ذلك أن يتيسر لي في القريب العاجل قراءة هذه الترجمة . وربما عدت يوماً إلى الحديث عنها في كتاب غير هذا الكتاب .

والكنى مع ذلك وفقت إلى قراءة بحث طريف حول « كتاب تنسر » ، والذي قام بهذا البحث هو الأستاذ كريستنسن Christensen في كتابه « إمبراطورية الساسانيين » .

ذهب كريستنسن في بحثه هذا إلى أن الكتاب الذي نسب إلى « تنسر » ينبغي أن يكون مكتوباً بعده بفترة غير قليلة ، يرجح أنها بين عامي ٥٥٧ و ٥٧٠ م . ويستدل على صدق تلك الدعوتين بشيئين :

« أولهما » أن تنسر يقول في هذه الرسالة « إن الملك أردشير قد خفف العتوبات المفروضة على الجرائم الدينية » . وعند هذا النص

يجدر بالناقد التاريخي أن يتقف قليلا ما ١ . فنحن نعرف أنه كان من شريعة الفرس ، أن يحكموا بالموت على كل من يطرح وراء ظهره دين الحكومة ، أو يخالف العقيدة الرسمية في البلاد . وطبيعي أن مثل هذا الحكم لا يكون إلا والدين الرسمي في عهده بالقوة . حتى إذا أخذ الحماس الديني بعد ذلك يضعف قليلا قليلا في الناس . وأخذ هؤلاء يتسامحون في أمر الدين ، وجاراهم في ذلك الحكم ، أو كانوا هم الذين يجارونهم في ذلك — فهنا نرى الحكم أنفسهم يعلنون التسامح الديني ، ثم يأخذ هذا التسامح نفسه صبغة رسمية تخف بها العقوبات عن المارقين بعض الشيء . وإسكن لا يكون ذلك طفرة واحدة ، وإنما يحتاج ذلك إلى زمن غير يسير .

ويقولون إن كسرى كان عهده عهد التسامح في المسائل الدينية ، ويقولون إن الناس في أيامه كانوا يتمتعون بقسط كبير من حرية الاعتقاد .

وإذن فإن تكون الرسالة منسوبة إلى عهد كسرى أنوشروان ، أولى من أن تكون منسوبة إلى عهد أردشير بابكان .

« وثانيهما » أنه يستفاد من « رسالة تنسر » أن الملك أردشير لم يشأ أن يختار وريثه من بعده ، وإنما وضع نظاماً للوراثة خلاصته : أن يترك الملك من بعده وريقات صغيرة فيها أوامر لثلاثة من كبار الدولة ، يجب أن يكون « المؤبد موبدان » واحداً منهم . فإذا مات الملك تقدم هؤلاء الثلاثة لاختيار ولي العهد . فإن اتفقوا فذاك ، وإلا فالكلمة الأخيرة للمؤبد موبدان .

غير أن مثل هذا التسامح حتى في الأمور التي لها مساس بالملك ، لا يتفق مطلقاً وطبيعة أردشير . وهو المؤسس الأكبر للدولة الساسانية ، والذي انتزع سلطانها من أيدي ملوك الطوائف ؛ وتعب كثيراً في التغلب على هؤلاء .

فكيف لمثل هذا الملك أن يختط لوراثته خطة كهذه لا توصف إلا بأنها تهاون في أمر الملكية نفسها ؟ وهل تتفق مثل هذه القاعدة وطبائع المكونين للدولة ، والحريصين على أن تبقى بعدهم ثابتة القواعد متينة البنيان ؟

والمؤرخون يحدّثوننا أن أردشير الملك قد اختار وريثه من بعده . وقد يؤخذ من « عهد أردشير » الذي أشرت إليه في نهاية الكلام من « الأدب الكبير » أن أردشير كان حريصاً على ألا يختلف الناس في أمر وريثه من بعده ، فتكتم الأمر تكتماً شديداً ؛ وعهد إلى الأشراف أن يقوموا على تنصيبه في صبيحة اليوم الذي يموت فيه .

وعلى هذا النحو من التدايل ذهب الأستاذ كريستنسن إلى إثبات ما زعمه من أن هذا الكتاب « لا بد أن يكون مكتوباً بعدمسير كسرى الأول نحو الشرق . . . » ويمكن قبل استيلائه على اليمن ، وترجع هذه الحوادث كلها إلى الفترة التاريخية التي تقع بين عامي ٥٥٧ ، ٥٧٠ ، (١) .

وختم الأستاذ كريستنسن كلامه بأن ذكر أن الأستاذ « ماركوارت »

ووصل بطريقة غير طريقته إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها في هذا البحث .

* * *

الخدائنامة :

لم يكتف ابن المقفع بنقل تلك الكتب السابقة جميعها ، حتى نقل كتاباً آخر في تاريخ الفرس ، ربما كان من أعظم الكتب التي نخرها قديماً ، وهو الكتاب الذين يقولون إن اسمه بالهلوية « خدائنامك » ، وترجمتها بالعربية « كتاب الملوك » أو كتاب السادة ، أو نحو ذلك .

ماهى الخدائنامة ؟ وما محتوياتها ؟ ومن عسى أن يكون المؤلف الحقيقي لها ؟ ومتى كان تأليفها ؟ .

أما الخدائنامة فالظاهر أنها كانت مجموعة كبيرة من الأساطير ، ليس من شك في أنها اختلطت بكثير من الشرائع الزرادشتية والنصوص اليونانية التي كان يقوم على ترجمتها السريان .

وأما موضوع الخدائنامة فيقولون إنه في سيرة ملوك فارس ، وأنه قد امتزج في السيرة التاريخية الخرافى والحقيقى ، واشتد هذا المزج حتى كان من العرب والفرس الذين اطلعوا على هذا الكتاب من ظنوا أن لرستم وغيره من الأشخاص الخرافين وجوداً حقيقياً كوجود سابور وغيره من الأشخاص الحقيقيين ، (١) .

ويقال إن هذا التاريخ يبدأ من عهد أول ملك خرافى من ملوك

(١) انظر . مقدمه الأستاذ تولدكه لتاريخ الطبرى .

فارس وهو الملك « كيومرت » وينتهي إلى عهد كسرى الثاني وهو كسرى أبرويز .

ولكن متى كتب هذا التاريخ ؟ ومن هو هذا الشخص الذي أتته بعد ذلك ؟

يقول الأستاذ نولدكه في كلامه عن الشهنامه « إن الخداينامه إنما كتبت في عهد كسرى الأول وهو كسرى أنوشروان ، ولكنها لم تتم إلا في عهد يزدجرد الثالث ، وإن الذي أتمها هو دهقان من دهاقين الفرس يعرف باسم « دانشوار Danishwar » . ثم قال بعد ذلك « واست واثقاً كل الثقة من هذا الاسم — وهو دانشوار — فرمما كان نعتاً معناه عالم أو رجل ذو معرفة . ومن اليسير على من يقرأون الشهنامه أن يأخذوا من كلام الفردوسي في بعضها أنه إنما كان يسمى بهذا الاسم كل دهقان من دهاقين الفرس يكون من عمله جمع القصص التي تنسب إلى ملوكهم » .

ويؤخذ من عبارات الأستاذ نولدكه أن الخداينامه نفسها كانت من المصادر التي اعتمدت عليها قصة الفرس الخالدة وهي « الشاهنامه » للفردوسي — وإن كان جميع الباحثين يوشكون أن يجمعوا على أن الترجمة العربية لابن المقفع لم تكن أحد المصادر التي اعتمد عليها الشاعر الفارسي .

كما يؤخذ من عبارات الأستاذ نولدكه أن الخداينامه إنما بدئت في عهد كسرى أنوشروان . ثم كانت تكبر شيئاً فشيئاً إلى عهد يزدجرد الثالث . ويظهر أن الذي أتمها مجهول من دهاقين الفرس ،

ليس من شك في أنه كان عالماً بتاريخهم ، مشغلاً بجميع تراثهم ، شديد
المحافظة على هذا التراث .

أظنك الآن أدركت صورة واضحة نوعاً ما لهذا الكتاب الذى
اتجه ابن المقفع إلى ترجمته .

ولكن هذه الترجمة نفسها ، مثل كثير من التراجم غيرها كان
نصيبها الضياع !

الآيين نامه :

أما كتاب الآيين نامه فاعلمه كذلك من خير الكتب التى كانت تعين
الباحثين على فهم الحالة الداخلية لبلاد فارس لو أنهم ظفروا به
واطلعوا عليه .

ولكن ماذا كانوا يعنون بكلمة « آيين » وهلبقى هذا المعنى زماناً
لم يتطور ؟

يقول الأستاذ اينو ستراسيف نقلاً عن المسعودى فى كتابه التنبيه
والإشراف ، وعن الأسعدى فى كتابه لغات الفرس ، إن كلمة آيين
معناها رسم أو اختط . . ويقول الأستاذ أحمد زكى « باشا » فى كتاب
التاج الذى نسبه إلى الجاحظ . والآيين كلمة فارسية عربها العرب ،
واستعملوها ، ومعناها القانون أو العادة . . . وفى الكشف
من آيين الملوك استراق الظفر . .

ثم قد شاع الكلمة عند العرب حتى أن مهيار الديلمي الذي أسلم على يد الشريف الرضى قال :

يجمع الخريت حولاً أمره وهو لم يأخذ لها آيينه
وعلى هذا فالكلمة فارسية ومن معانيها ، الخطاة ، أو ، العادة ،
أو ما شاكل ذلك .

وقد يداننا معنى هذه الكلمة على موضوع الكتاب الذي سمي بها .
فلعله مثلاً أن يكون مكتوباً في قوانين الفرس وآداب الفرس . ولعله
مثلاً يكون مكتوباً في مراسيم الملوك وعاداتهم في حالاتهم المختلفة
ونحو ذلك .

ومن النصوص القليلة التي يمكن أن نظفر بها في بعض المصادر
المشيرة إلى هذا الكتاب ، يمكننا كذلك أن نعرف شيئاً ولو قليلاً
عن موضوعه .

فابن قتيبة مثلاً يقول « وقرأت في الآيين : وقد جرت السنة في
المحاربة أن يوضع من كان من الجنود أعسر في الميسرة ليكون لقاءه
يسراً ، ورميه شذراً ، وأن يكون اللقاء من الفرسان قدماً ، وترك
ذلك على حال ممايلة أو مجانبة ، وأن يرتاد للقلب مكاناً مشرفاً ، ويلتمس
وضعه فيه . فإن أصحاب الميمنة والميسرة لا يقهرون ولا يغلبون »
وذلك في نص طويل يتمع في ثلاث صفحات من كتاب عيون
الأخبار .

وابن قتيبة نفسه يقول « وقرأت في الآيين أن من إجابة الرمي

بالنشاب في حالة العلم إمساك المتعلم القوس بيده اليسرى وقوة عضده
الأيسر ، والنشابة بيده اليمنى وقوة عضده الأيمن ... ، .

ثم يقول : « قرأت في الآيين : من إجادة الضرب بالصولجان أن
يضرب الكرة قدما ضرب خلسة يدير فيه يده إلى أذنه ، ويميل صولجانه
إلى أسفل صدره ... ، .

ومما يشير في هذا الكتاب إلى بعض العقائد قوله : « قرأت في
الآيين : كانت العجم تقول : إذا تحوات السباع والطير الجبلية عن
أماكنها ومواضعها ، دلت بذلك على أن المشتى سيشتد ويتفاقم ، وإذا
نقلت الجرذان برأ أو شعيراً أو طعاماً إلى رب بيت رزق الزيادة في
ماله وولده . . وإذا شبت النار شبوباً كالصخب دل ذلك على فرح
شديد ، وإذا شبت شبوباً كالبكاء دل ذلك على حزن ، وأما النار التي
تشتعل في أسفل القدور فإنها تدل على أمطار (١) ، .

ولسنا ندري هل كان ابن قتيبة ينقل هذه النصوص من ترجمة
ابن المقفع العربية أو كان ينقلها من غيرها ؟ ومهما يكن من أمر فالذي
نعلمه عن ابن قتيبة هذا أنه ربما كان لا يتوخى الدقة في النقل ، كما تبين
لنا ذلك من مقابلة النصوص التي اقتبسها من كتاب كيلة ودمنة .

إلى الآن أرى أنني حدثتك عن كتب ابن المقفع جميعها أو قل
مررت بك مرأ سريعا على أكثر هذه الكتب . ولكنني حتى الآن لم
أحدثك قليلا أو كثيراً عن كتاب كيلة ودمنة .

(١) تجد هذه النصوص في كتاب عيون الأخبار بالصفحات ١١٢ : ١١٣ : ٣١٢

وأنت تعلم أن هذا الكتاب كان وحده مصدراً لشهرة ابن المقفع ،
وأنت تعلم أن هذا الكتاب لقي من عناية الناس قديماً وحديثاً ما لم يلقه
كتاب غيره في العربية وغير العربية ، وأنت ترى مع هذا وذاك أن
الذي أفسده على شبابنا وطلابنا شيء واحد هو أن وزارة المعارف
(سابقاً) كانت تفرضه فرضاً على الطلاب ، فيضطر هؤلاء إلى تعاطيه
كما يتعاطى الناس الدواء سواء بسواء .

ولكن ستري في الفصل الآتي كيف أن كلية ودمنة — هو وحده
الكتاب الذي اشتهر به صاحبه شهرة يوشك ألا يكون لها حد ، وهو
وحده الكتاب الذي اتجهت إليه أذهان الباحثين والمفكرين والفلاسفة
والنقاد ، فكان ولا يزال مصدراً لأبحاثهم العلمية والأدبية التي
لأنهاية لها .

ومن الحق علينا هنا أن نسجل — بشيء غير قليل من الأسس — أن
المستشرقين وخدمهم هم أصحاب الفضل في بحث هذا الكتاب ، وأنهم
وخدمهم هم الذين عنوا به عناية خليقة بكل إكبار وإعجاب .

الفصل الثالث

كليلة ودمنة من آثار ابن المقفع

تمهيد :

ينظر الناقد الأدبي إلى القصص الحيوانية على أنه من أروع فنون الأدب . وقيل إن أول من ابتكر هذا الفن رجل اسمه (إيزوب) Aesop في القرن السادس أو السابع قبل الميلاد . وينظر اليونان إلى هذا الرجل على أنه يوناني . ويرى غيرهم أنه وزير سليمان عليه السلام ويرى آخرون أيضاً أنه لقمان الحكيم الذي ذكرته الكتب المقدسة . وسواء أصبح ذلك أم لم يصبح فالذي لا شك فيه أن ظهور القصص الحيوانية أمر طبعى كظهور أى فن آخر من فنون الأدب . لا يحتاج النقاد والمؤرخون إلى نسبته إلى رجل بعينه ، أو إلى أمة بعينها . فليس القصص الحيوانية في الحقيقة إلا أداة واحدة من أدوات التغيير الكثيرة . بل ربما كان أدها جميعاً إلى طبيعة الإنسان الفطرية . وهل كان الإنسان في الأطوار الأولى من أطوار الحياة البشرية أكثر من طفل تجذبه القصة الحيوانية ، ويغريه تصور الحيوان ينطق كما ينطق الإنسان ، ويفكر مثلاً يفكر ؟

على أننا لم نزل إلى اليوم نصطنع القصة الحيوانية في تعليم الأطفال ، كما نصطنعها في محادثة الكبار ، إما في أوقات الظلم والبطش ، وإما في

أوقات الحاجة إلى الإخفاء والتورية والرمز. وما أكثر ما يصنع المجاز والتشبيه في البيان ، وما أكثر ما تصطنع صيغة المبني للسجھول في اللغة ، وما أكثر الدواعى التى تدعو الإنسان إلى كتمان الحالتين ؟

وعند النقاد أن القصص الحيوانى لون من هذه الألوان الببانية المختلفة . وندع هذا كله إلى الكلام عن أروع ما خلفه لنا الأدب الإنسانى من قصص حيوانى . ونعنى به (قصص كيلة ودمنة) :

يقول ابن خلكان فى كتابه وفيات الأعيان ، ويقال إن ابن المقفع هو الذى وضع كتاب كيلة ودمنة . وقيل إنه لم يضعه ، وإنما كان بالفارسية فنقله إلى العربية ، وإن الكلام الذى فى أول هذا الكتاب من كلامه ، (١) .

ومن حق الباحث ، أن يزيد على قول ابن خلكان ويمعن فى الشك إلى أبعد من هذا الحد الذى بلغه فيسأل :

أكان ثم كتاب بالمعنى الصحيح يسمى كتاب كيلة ودمنة ترجمة ابن المقفع من اللغة الفهلوية إلى اللغة العربية ؟

أم أن حقيقة هذا الكتاب أيسر من كل ذلك : وهى أنه ربما كانت هناك حكم متفرقة عرفت أولا بأنها حكم هندية الأصل ، ثم كانت بعد متداولة بين الفرس ، ثم أصبح لابن المقفع علم كبير بهذه الحكم ، ولأمر ما قام يومئذ بجمعها فى كتاب أطلق عليه هذا الاسم ؟

كلا الأمرين محتمل بدرجة واحدة ، وكل منهما على حدته يخيّل إليك لأول وهلة أنه الصحيح .

(١) وفيات الأعيان ص ١٠٠

والكن عسيت أن تقول : فما ظننا بدشليم الملك ، وبیدبا الفيلسوف ،
وبرزويه المتطبب ، وبزر جهر الوزير وغيرهم من الأشخاص الذين
وردت أسماؤهم في الكتاب ؟

والجواب عن ذلك : أنه ربما كانت هذه الشخصيات التي نصادفها
خيالية في مجموعها . تشبه من قريب أو بعيد شخصيات : ايزوب ،
وهوميروس عند اليونان ، أو كيومرت وغيره عند الفرس ، أو عنتره
وأبي زيد الهلالي عند العامة بمصر ، وقد لا يحتاج في تأليف كتاب كهذا
إلى أن يكون هناك ملك ظالم بالفعل ، وإلى جانبه فيلسوف حكيم يعظه
ويحذره ، بل يكفي أن يخلق الخيال الشعبي كل هذه الشخصيات ، ويؤلف
حولها كل هذه القصص والروايات ، غير معتمد في ذلك على حقيقة
ثابتة من حقائق التاريخ .

فلم لا تكون هذه القصص التي نراها في كتاب كليالة ودمنة نوعا
من (الفلكلور) الشعبي أو الأساطير الشعبية التي هي صورة دقيقة
لحياة الشعب ؟

ولم لا يكون الشعب الذي أعنيه هنا — في هذا الفرض — هو
الشعب الفارسي أو هو الشعب الإسلامي لا الهندي ؟ وإذن فلا عبرة هنا
بقول بنى Penfy : إن الذي يدلنا على أن هذه القصص هندية الأصل ،
وهو أنها وضعت على ألسنة البهائم ، والبهائم في هذه القصص تدبر
وتفكر ، وتشاء ولا تشاء ، ولا سبيل إلى تعليل ذلك إلا بتصورنا
للنظرية القائلة (بتناسخ الأرواح) ، وهي نظرية بوذية هندية قبل
كل شيء .

نعم — لاعتبرة هنا بمثل هذا القول ، لأنه ليس ضرورياً — في الواقع — لكي يؤلف الهنود حكماً كهذه على السنة البهايم أن يعتمدوا في ذلك على اعتقادهم بهذه النظرية التي يشرحها (بنفى) .

أترى أن اليونان حين تخيلوا الآلهة اتحدت وتزاوجت ، أو أن العرب حين تصوروا النجوم تألفت وتباينت ، أو أن المصريين حين عبدوا الحيوان والكواكب على أنها كائنات تبطش وتترقق ، أو أن العامة حين أوجسوا خيفة من الغول والعنقاء . وتوهموا أنها تغضب وتتوعد ، تقول — أترى أن هؤلاء جميعاً حين وقع في روعهم ما وقع ، أو حين أبوا إلا أن يتصوروا الحيوان والجماد يريد ولا يريد ، ويخيف ولا يخيف ، يجب لذلك أن يتصوروا نظرية (تناسخ الأرواح) ؟ أظن لا . ثم ألا ترى أن باب (ايلاذ وبلاذ) من أبواب كلية ودمنة — وهو الباب الذي أجمع العلماء على أنه هندي الأصل — ليس فيه ذكر مطلقاً للبهايم الناطقة ، بل إن أشخاصه كلهم أناس أمثالنا ؟ فإذا كان القول بتناسخ الأرواح مؤثراً في قصص كلية ودمنة ، فكيف يفوته أن يصبغ هذا الباب بالصبغة التي صبغ بها غيره من الأبواب الأخرى ؟

عندي إذن أنه ليس هناك ما يمنع من أن تكون أبواب كلية ودمنة ضرباً من ضروب القصص الشعبي ، وإيكن هذا الشعب هندياً أو فارسياً أو عربياً أو كما شئت .

— فنحن نعرف أن كل جيل من الأجيال يجب أن يكون فيه للنفس الشعبية صورة تظهر في مثل الخرافة والأساطير ، وتنسب إلى

شخص بعينه ، أو إلى أشخاص معينين ، وتكون في حقيقة الأمر من عمل الشعب كله ، بل ربما كان للشعوب الأخرى كذلك في عملها نصيب .

ألم ينشأ عن هذه القصص الشعبية كلها علم هو « علم الفلكلور » ؟
ألم يثبت هذا العلم أن لكل أمة قصصها وخيالها الذي لا يمكن أن تحيا حياة شعورية إلا به ؟ ثم تبعه علم « الفلكلور المقارن » ، فكان من عمله أن يقارن مثلاً بين القصص الذي ينسب إلى الأمة الإيرانية في عصر من عصورها والقصص الذي ينسب إلى الأمة الهندية في ذلك العصر نفسه ، وذلك على النحو الذي سقت لك مثلاً منه في الفصول الأولى من فصول هذا البحث ؟

الواقع أن العلماء ظلوا يتخبطون في ايل داج من الريب والشكوك حول كتاب كليلة ودمنة ، وحول صاحبه معه . فابن النديم يذكر مثلاً أن ابن المقفع كان من السمار ، وأنه قد وضع للسامرة أمثال هذه الحكايات . وابن خلكان يذهب — كما رأيت — في تعريف الكتاب مذهب الشك بين أن يكون ابن المقفع واضعاً له ، وبين أن يكون مترجماً فحسب .

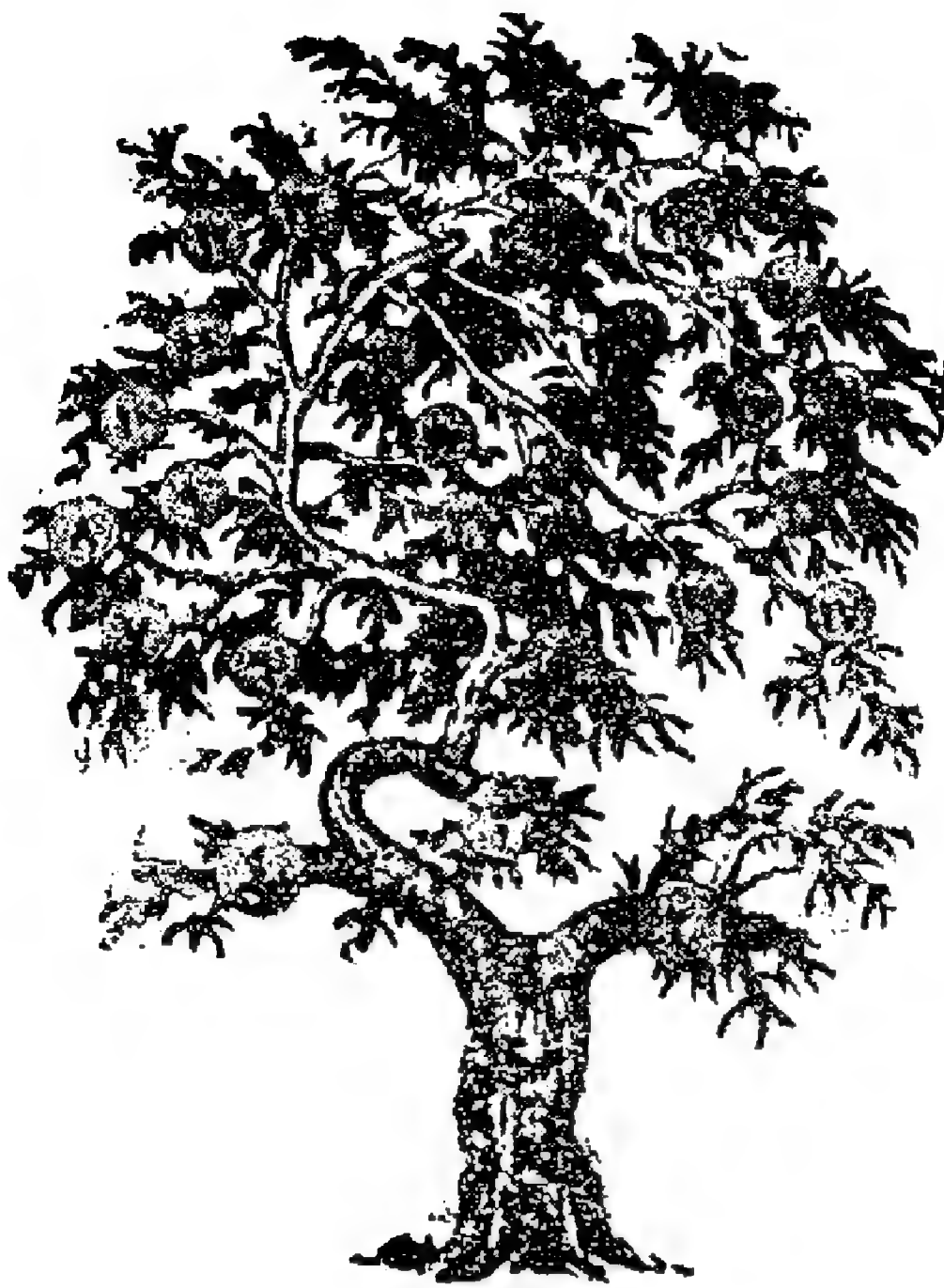
والواقع أنني كنت مع الذين يميلون إلى أن تكون قصص كليلة ودمنة ضرباً من القصص الشعبي الإسلامي لا الهندي . وكنت مع الذين يشكون في أنه وجد قبل ابن المقفع مصنف بهذه الاسم . ولكن سرعان ما رجعت عن هذا الظن حين كنت أتصل بتلك الأبحاث القيمة التي كتبت حول هذا الكتاب ، وقام بها الأساتذة :

ده ساسى ، وشوفان ، وبىكل ، وفالكونر ، وهرتل ، وبني ،
ونولدكه ، ورس ، وجويدى ، وبروكلمان ، وشولتن وكريستنسن ،
وراييت ، وغير هؤلاء .

ونحن نقرأ مثلاً فى كتاب الأخبار الطوال : أن كسرى بن هرمز
سار إلى بهرام ، حتى إذا كان على مقربة منه رأى أن يقدم إليه رجلاً
من ثقاته ، ويأمره بالسير حتى يصل إلى عسكره ليتعرف أمره ، فيقف
على شيء من حيلته ، فسار الرجل وأقام فى عسكر بهرام ، وتسنى له
معرفة ما أراد ، وانصرف إلى كسرى ، فكان بما أخبره به أن بهرام
« إذا نزل المنزل ، دعا بكتاب كيلة ودمنة ، فلا يزال منكباً عليه طول
نهاره » . وهنا اتجه كسرى إلى أخواله قائلاً : « ماخفت بهرام قط
كنخو فى منه الساعة ، حين أخبرت بإدما نه النظر فى كتاب كيلة ودمنة » (١)
فإذا صحت هذه القصة ، فإنها تدلنا على أن الفرس فى عهد كسرى
وبهرام كانوا يعرفون كتاباً باسم كيلة ودمنة .

ومع ذلك فقد ظل الباحثون فى شك من هذا الكتاب حتى عثر
أحدهم - وهو الأستاذ هرتل Hertel - وسيأتى ذكر ذلك - على
بعض الأصول الهندية ، وجد أنها كتبت باللغة الهندية القديمة ، وعليها
اسم « البانشاتترا » أو « المقالات الخمس » .

ومن ثم لم يعد أحد يشك فى أن بعض هذه القصص هندية الأصل ،
ولو أن ذلك لا يمنع من أن تكون هذه القصص نفسها تطورت بعد .



أصول كلية ودمنة

- (٢) الترجمة التبتية (٣) الترجمة الفهلوية ١٥٦٠م (٤) الترجمة السريانية الأولى
 (٥) الترجمة العربية لابن المقفع ٧٥٠م (٦) الترجمة اليونانية اسيمون ست ١٠٨٠م
 (٧) الترجمة السلافونية القديمة (٨) الترجمة الايطالية ١٥٨٣م (٩) الترجمة السريانية
 الحديثة ق. (١٠-١١) (١٠) الترجمة الانجليزية لغالكونر ١٨٨٥م (١١) الترجمة
 اللاتينية الشعرية ق ١٣٠ (١٢) الترجمة العمرانية لابن العازرق ١٣٠ (١٣) الترجمة
 العبرانية الثانية (١٤) الترجمة اللاتينية (دريكتريوم) (١٥) الترجمة الايطالية لدوني
 ١٥٥٢م (١٦) الترجمة الإنجليزية لنورث ١٥٧٠م (١٧) الترجمة الأسبانية الحديثة
 ١٤٩٣م (١٨) الترجمة الايطالية ١٥٤٨م (١٩) الترجمة الفرنسية ١٥٥٦م (٢٠) الترجمة
 الألمانية ١٥٨٣ (٢١) الترجمة الديماركية ١٦١٨ (٢٢) الترجمة الهولندية ١٦٢٢
 (٢٣) الترجمة اللاتينية لريموند ١٣١٣ (٢٤) الترجمة الأسبانية القديمة ١١٢٥
 (٢٥) الترجمة التركية (همايون نامه) أول القرن ١٦ (٢٦) الترجمة الفرنسية التي
 بدأها جالاند وأتمها كاردون ١٧٧٨ (٢٧) الترجمة الفارسية (انوار سهيلي)
 آخر القرن ١٥ (٢٨) الترجمة الفارسية لنصر الله ١١٢٥ (٢٩) الترجمة الملقية
 (٣٠) الترجمة الانجليزية ١٨١٩ (٣١) الترجمة الروسية ١٨٨٩ .

نريد إذن أن نعرف شيئاً عن بعض الأطوار التي خضعت لها تلك القصص الهامة ، ونريد قبل ذلك أن نعرف شيئاً عن أصول هذه القصص ، ونريد في أثناء هذا كله أن نعرف — ما استطعنا — كل ما كان يضاف إلى هذه القصص شيئاً فشيئاً حتى أصبحت على النحو الذي نراها عليه الآن .

ونريد مع هذا كله أن نوطن أنفسنا على الصبر . فإننا مقبلون على بحث يوشك ألا تكون له لذة غير اللذة العلية فحسب :

الأصول الهندية :

منذ فتح البريطانيون للناس باب الأدب السنسكريتي أيقنوا أن الكتاب الهندي ، وأنه كتب بلغة الهند القديمة وأعني بها اللغة السنسكريتية Sanscrit (١) .

والحق أنه إذا كان لابد لهذا الكتاب من أصل ، فإن يكون هذا الأصل هندياً أقرب من أن يكون فارسياً ، ولك أن تبحث هذا الكتاب فلن تجد فيه آثار للجوسية أو لعبادة النار ، ولا آثاراً ولو ضعيفة جداً — كما يقول دده ماسي ، اعقيدة الفرس في دأهرمان ، و دأهورامزدا ، ولا إشارة ولو طفيفة إلى دالأويستا ، أو لمؤلفها ، ولا ذكراً دلكيومرت ، أو دجمشيد ، أو درستم ، أو دالضحاك ، أو دلدارا ، وغير هؤلاء من ملوك الفرس وأبطالهم ، ولا ذكراً

(١) وهي لغة العلم والأدب في بلاد الهند قديماً . أو هي اللغة التي يظهر أن نسبتها إلى البركريته Pracrit كنسبة اللغة العربية عندنا في مصر إلى اللغة العامية .

« للنيروز » وغيره من الأعياد الفارسية ، ولا ذكرا لصنوف الحيوان الرموزية المذكورة في كتب زرادشتا .

ولكنك واجد على العكس من ذلك بعض الآثار الهندية واضحة في هذا الكتاب ، منبئة عن أصله الهندي : ففيه ذكر للدراویش والرهبان ، وفيه ذكر لبعض تلك الكلمات التي يلقيها هؤلاء على الثعبان — وذلك في مثل قصة الحية والضفدع وغيرها من القصص التي تلائم العقل الهندي والخلق الهندي .

وقصة « الناسك وابن عرس » تذكر الباحثين بالنار المطهرة والحيوان المقدس . وقصة اللبوة الممتنعة عن أكل اللحم تذكرهم بتلك الفكرة الفلسفية البوذية الأصل ، وإن كانت هذه الفكرة نفسها قد وجدت بعد في مذهب المانوية ، كما ذكرت .

بل إن من العلماء والباحثين من بحثوا كذلك في اشتقاق الكلمات : كـليـلة ، ودمنة ، وشترية ، فوصلوا إلى أنها كلمات هندية لا فارسية ، وعرفوا أنها محرفة من الكلمات « دمناكا » و « كاراتاكا » و « شترباك » في الأصل الهندي (١) . .

(١) ودعني ألخص لك ما قاله البارون ده ساسي في اشتقاق هذه الكلمات . حيث قال مامعناه والأمر يسير في الكلمتين « دمنة » و « شترية » فإن الهاء التي في نهايتهما قد حلت محل الكاف في الأصل الهندي لها وهو « دمناك » و « شترباك » ولكن كيف نفهم أن لفظ « كـليـلة » في النطق العربي مأخوذ من « كاراتاكا » في النطق الهندي ؟

والأمر في هذه الكلمة الأخيرة يسير أيضا : فمن الباحثين من يرى أنه ليس هناك ما يمنعنا — أولا — من أن لفظ « كـليـلة » في النطق العربي كان أصله « كالالاك » في النطق البهلوي . ثم انقلبت الكاف في آخر هذه الكلمة إلى « دهاء » كما حدث =

وربما كان أول ما عثر عليه من هذا الكتاب ، بعض قصص وجد أنها مفرقة في ثلاثة كتب هندية قديمة وهي :

أولا : كتاب (البانشاتانترا) Panchatantri أو المقالات الخمس ، ولعل هذا هو الكتاب الذي عثر عليه الأستاذ هرتل ، وهو يتألف من مقدمة وخمس مقالات . وتسمى كل مقالة منها « تنترا » ومعناها : (صندوق المعاني الطيبة) كما فسر لها بذلك الأستاذ بروكلمان . وقد عثر في هذه النسخة الهندية القديمة على :

(١) باب الأسد والثور (٢) باب الحمامة المطوقة

(٣) باب البوم والغربان (٤) باب القرد والغليم

(٥) الناسك وابن عروس .

ثانياً : كتاب (المهابهاراتا) Mahabharata وقد عثر فيه على :

(١) باب الجرذ والسنور . (٢) باب الملك والطائر فزة .

(٣) الأسد وابن آوى .

= ذلك في « دمنه » و « شترية » . ومن ثم رأينا كلمة « كللاه » في النطق الفارسي تتحول إلى « كليله » في النطق العربي .

ولكن الأصل الهندي هو « كاراتاك » وليس « كللاك » . هنا يلاحظ الباحثون أن اللام في اللفظ المهلوي غالباً ما تكون منقبة عن راء في اللفظ الهندي . فقد وجد في المخطوطات القديمة أنهم يقولون « إيلان » و « إيلانيين » في « ليران » و « ليرانيين » . وإذن فليس هناك ما يمنع من أن لفظ « كللاك » في البهلوية كان أصله « كاراراك » في الهندية .

ولكننا نقول في المرة الثالثة إن الأصل الهندي لكلمة هو « كاراتاك » وليس « كاراراك » . وهنا يذكر الباحثون أن الهنود يكتبون « كاراتاكا » بناءً ، ولكنهم ينطقونها « كاراراك » براء .

وتلك إذن جميع الأطوار التي خضعت لها كلمة « كاراتاكا » في النطق الهندي حتى أصبحت « كليله » النطق العربي .

ثالثاً : قصص عنوانها « فشنو سارنا » Vischnow Sarna ويقال
لأنهم عثروا فيها على :

(١) باب ملك الفيران .

ومن العلماء من قال فوق ذلك إن المصادر السنسكريتية لا بد أن
تحتوى أيضاً على أبواب :

(١) إيلاذوبلاذ وإيراخت . (٢) اللبوة والأسوار .

(٣) السائح والصائح . (٤) ابن الملك ورفقائه (١) .

ويقول فالكونر أن للباب الأول من هذه المجموعة — وهو باب
« إيلاذ وبلاذ » ذكراً بالفعل في النسخة الموجودة ببرلين من كتاب
« المقالات الخمس » . ويقول أيضاً إن هذا الباب نفسه من بين أبواب
الكتاب جميعها يجب أن يكون بوذيا قبل كل شيء . ويقال أيضاً إن
للباين الأخيرين من هذه المجموعة الأخيرة شبهها كذلك ببعض أبواب
« المقالات الخمس » السابقة الذكر — ولكن من الباحثين من يشكون
في نسبة الباب الأخير من هذه المجموعة ، وهو « ابن الملك ورفقائه »
إلى المصادر الهندية .

وتلك هي آراء العلماء في نسبة الأبواب المذكورة إلى الهند . ولعله
يؤخذ من ذلك أن هذه الأبواب لم تكن مجموعة من قبل في كتاب ،
وأنها لم تعرف لها مؤلفا واحدا بالذات ، وإنما هي عبارة عن قصص
متفرقة نسبها الناس قديما إلى رجل خيالي أو حقيقي — هو هنا « بيدبا »

(١) انظر النسخة العربية التي قام بطبعها ده ساسي فهي النسخة التي تقابل بها
جميع الطباعات التي تعرض لها في هذا البحث .

الفيلسوف ، وجعلوا الحوار بينه وبين الملك دبشليم بمثابة السلك الذى ينظم هذه القصص ويصل بين بعضها وبعض .

ولكن من الباحثين — ومن هؤلاء « بنفى » على وجه التمثيل — من يرى أن هذه الأبواب كلها ربما وجدت فى كتاب واحد ، وأنه ربما كان لهذا الكتاب نفسه مؤلف واحد ، وأن النسخة الأولى من هذا الكتاب قد ضاعت ، فلم يبق منها غير هذه الأشتات :

غير أنى لست أرى فى تلك القصص مثل هذا الرأى الأخير — والذى أميل إليه فى أمرها أنها لم تظفر فى بلاد الهند بمن يجمعها فى كتاب صغير أو كبير .

ومهما يكن من أمر هذه القصص ، فيقال إنها نقلت من موطنها الأصيل إلى بلاد الفرس . ويقال إن الذى تولى نقلها فاضل من فضلاء تلك البلاد . ويقال إن هذا الرجل هو الذى جمع أشتاتها وتألف له من ذلك كتاب أذاعه فى الناس .

فترى من عسى أن يكون هذا الناقل المتصرف ؟ الذى استطاع فى سهولة أن ينقل القصص الهندية إلى اللغة الفهلوية ؟

قيل إن هذا الناقل هو « برزويه » المتطبب . وقيل أيضا إنه « بزرجمهر » الوزير .

ولكن هذه مسألة لها شأنها فى تاريخ كلية ودمنة ، وتلك قضية لها شرحها عند كلامنا عن النسخة الفهلوية ، وهى النسخة التى يصح فى رأى الكثيرين أن تكون كتابا مستقلا . ثم هى النسخة التى تعيننا

نحن الآن من حيث أنها الأصل الذي يرجح كثيراً أن ابن المقفع قد اعتمد عليه .

الترجمة البهلوية :

عندى أن الفرس هم الذين ابتدعوا من المصادر الهندية التي ظفروا بها كتاباً مستقلاً ، وهو ما نعرفه باسم « كيلة ودمنة » . وعندى أنهم أضافوا إلى هذه القصص فصولاً كاملة ليتم لهم بها تأليف هذا الكتاب نفسه .

ولكن هل صحيح أن الفرس كانوا أسبق الأمم إلى خلق هذا الكتاب من الأصول الهندية التي ظفروا بها ؟ أو أن هؤلاء الفرس لم ينقلوا تلك القصص عن الهنود ، وإنما نقلوها عن أمة أخرى سبقت الفرس إلى هذا النقل ؟ وبعبارة أخرى : هل كان باب « بعثة برزويه إلى بلاد الهند ، حقيقة تاريخية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ؟ أو أن هذا الباب كله أسطورة فارسية أضافها الفرس إلى هذه المجموعة القصصية ، حين رأوا أن يتألف لهم من هذه المجموعة كتاب سموه كيلة ودمنة ؟

يظهر أن الذي دعا الباحثين إلى إثارة هذه الشكوك هو أنهم عثروا أخيراً على ترجمة سريانية قديمة لهذا الكتاب يقولون إنها من عمل راهب نصراني اسمه (بود) (١) . ويذهب بعضهم إلى أن هذه الترجمة

(١) كان أول من أشار إلى النسخة هو « عبد اليسوع » أسقف نصيدين . ثم قام المستشرق الألماني بيكل Bickell بطبع هذه النسخة ، وأرفقها بترجمة لها باللغة الألمانية ومقدمة كتبها « بنقى » يقارن فيها بين النسختين السريانية والعربية . ثم لخص « فالكونر » معظم التحقيقات التي أتى بها « بنقى » في مقدمته فليرجع إلى كل ذلك من يشاء .

السريانية هي التي أخذت مباشرة عن الهندية ، وأن هذه الترجمة السريانية ليست مأخوذة عن البهلوية بل لايبعد أن يكون الفرس قد اعتمدوا على الترجمة السريانية ليس غير .

ومن القائلين بهذا الرأي الأستاذ (دينسن رس)^(١) Ross ، وهو يذهب فيه إلى أن (برزويه) الذي تزعم القصة أنه صاحب الترجمة ليس غير (بود) ، وهو الراهب النصراني الذي وجد أنه صاحب الترجمة السريانية ، والذي يرجح أنه ولد في بلاد الهند ، وكان اسمه (بودا) Boudda ، فلما انتهى به المقام إلى فارس تسمى باسم برزويه ومعناها الكبير أو الجميل أو المثقف ونحو ذلك .

وعلى ذلك فابن المقفع حين عمد إلى ترجمة هذه القصص الهندية القديمة لم يكن يملك — فيما يرى الأستاذ رس — نسخة بهلوية . وإنما كان يملك نسخة سريانية هي التي تنسب إلى « بودا » السابق الذكر .

ويدعم الأستاذ « رس » قوله هذا بآراء منها : أنه ليس في النسخة العربية لابن المقفع ذكر لتلك اللغة التي ترجم عنها . على حين أن « عبد اليسوع » أسقف نصيبين — الذي كان يعيش في أواخر القرن السابع الهجري — يقول في الفهرست الذي كتبه : « إن بودا هو صاحب النسخة السريانية ، وهو الذي ترجمها عن الهندية لأعن لغة أخرى . ومنها — أي من هذه الأدلة التي يسوقها رس — أنه ليس في النسخة السريانية القديمة ذكر لبعثة برزويه . فإذا كانت النسخة السريانية مأخوذة عن البهلوية فلماذا تخلو من هذا الباب ؟

وهذا الرأي الذى ساقه « مرس » لا يخلو عندنا من غرابة وتعسف.
ونحن نقول مع الأستاذ إقبال :

إنه وإن لم يذكر ابن المقفع اسم اللغة التى ترجم عنها فقد ثبت أن « باب برزويه ترجمه بزرجمهر بن البختكان » من عمل ابن المقفع نفسه — كما سيأتى ذكر ذلك — وفى ذلك اعتراف ضمني من ابن المقفع بأنه اعتمد على النسخة البهلوية المنسوبة — صدقاً أو كذباً — إلى برزويه . ويؤيد ذلك ما ذكره صاحب الفهرست . وأشار إليه أبوالمعالى — صاحب الترجمة التى قدمت للملك بهرام الفارسي — حيث قال « ولما رأينا أهل فارس قد ترجموا هذا الكتاب من الهندية إلى البهلوية ، أردنا أن يكون لأهل العراق والشام والحجاز أيضاً نصيب منه ، وذلك بترجمته إلى اللغة العربية التى هى لغتهم » .

وقد عرض إقبال — على طريقة المستشرقين فى أبحاثهم — لبعض كلمات بهلوية وجدت بالنسخة السريانية وقال : فإذا كان « بودا » قد ترجم نسخته من السنسكريتية لا من البهلوية فكيف نعلل إذن وجود هذه الكلمات البهلوية فى النسخة السريانية ؟ (١)

(١) عنى الأستاذ « بنى » فى مقدمته اتى كتبها عن النسخة السريانية بنقل الألفاظ البهلوية الأصل ومنها كما يقول الأستاذ إقبال — وذلك فى باب « اليوم والغربان » كلمة « جنداسرا » وهى اسم للعين التى تعرف « عين القمر » . فهى موجودة فى النسخة السريانية باسم « ماه خاني » وهو لفظ مركب من جزأين . « ماه » بمعنى قمر و « خاني » بمعنى بيت . وكلا الجزأين بهلويان . وفى باب الأسد والثور لفظ « سيمرغ » واسمه « كارودا » فى « الباشنترا » أو « المقالات الخمس » و « سيمر » فى النسخة السريانية وهذا اللفظ الأخير هو بعينه « سيمرغ » وهى كلمة فارسية ترجمها ابن المقفع بالعنقاء . قال الأستاذ إقبال بعد ذلك وقد كتب « بودا » اسمى كلمة ودمنة هكذا =

وعلى ذلك فنحن نميل إلى وجود نسخة متوسطة بين
النسكريتيّة المنسوبة إلى بودا - ولا بد أن تكون هذه النسخة المتوسطة
بينهما هي البهلوية ليس غير .

ونعود إلى السؤال الذى مهدنا به للكلام عن الترجمة البهلوية وهو :
من عسى أن يكون هذا الرجل الذى قام بهذا المجهود الأدبى العظيم ،
وهو نقل هذه القصص من الهندية إلى البهلوية .

يقولون إن كسرى أنوشروان هو الذى سمع بهذه القصص ، وكان
هذا الملك محبا للعلم والأدب ، فاستشار وزراءه فيمن يبعث به لجلب
هذه الآثار الهندية إلى خزانة الفرس . فوقع الاختيار على طبيب
فيلسوف اسمه « برزويه ابن أزر » فقام بهذه المهمة خير قيام .

وتلك هي الرواية التى نجدها فى النسخة العربية لابن المقفع ، والنسخة
اليونانية اسيمون سث Simon Seth والفارسية لأبى المعالى نصرالله .
وفى الأساطير الفارسية (بل كان برزويه من أشرف أطباء الفرس
وأكثرهم دراسة للكتب فقرأ فى بعضها أن ببلاد الهند جبالا ،
فيها من غرائب العقاقير ما يحيى الموتى ، فما زال ذلك يدور فى رأسه ،
ويسمو بهمته إلى تطلبه وتحصيله ، حتى أخبر أنوشروان بما فى نفسه ،
واستأذنه للنهوض والسعى والظفر ببغيته . فأذن له ، وأعانه على سفرته ،
وزوده من الكتابة إلى ملك الهند ما يكون سببا فى إنجاحه ، واستقلت
به الركاب إلى واسطة الهند ، فلما دخلها وأوصل كتاب أنوشروان

« كملك ودمك » وهذان الشكلاّن أقرب إلى الرسم البهلوى والنطق البهلوى
الرسم السريانى والنطق السريانى .

إلى ملكها أكرمها وحكمه في مناه ، وأنهضه لساعته في تطلب العقاقير في مظانها . فما زال يجد ويجهد ويتعب ويدأب ، في اجتنائها والتقاطها وتأليفها وتركيبها ، حتى كان مثله بعد حين من الدهر - كما يقول عامة بغداد - ما زلنا في لاشيء حتى فرغنا . واستشعر الكآبة والانخزال لما فاتته من مراده « وضاع من أيامه ، وتصور الخجل من صاحبه ، إذا عاد مخفقا إلى حضرته . فسأل عن أطب الأطباء ، وأحكم الحكماء بأرض الهند فدل على شيخ على السن ، فأتاه وقص عليه قصته ، وذكر له ما قرأه في بعض الكتب من حديث رجال الهند ، واشتمالها من العقاقير على ما يحيى الموتى . فقال له يا برزويه حفظت شيئا ، وغابت عنك أشياء ، أما علمت أن ذلك رمز للقدماء ! والمراد بالجهال العلماء ! وبالجهال كلامهم الشافى ! وبالموتى الجهال ! ويعنون أن العلماء يؤدبون الجهال بحكمهم ، فكأنهم يحيون الموتى ، وهذه الحكم محصورة في كتاب مترجم بكليلة ودمنه ، ليس يوجد إلا في خزانة الملك (١) وهذا كله في قصة طويلة حول هذا الطبيب المزعوم ، وذكرت في التراجم الأسبانية ، واللاتينية ، والعبرية ، وترجمة ريموند بزييه . Raymond Beziers .

بل إن هذه الأسطورة عينها مذكورة بهذا المعنى عينه في قصة الفرس الخالدة ، وهي قصة « الشهنامة للفردوسي ، وذلك تحت عنوان

(١) انظر أخبار ملوك الفرس ص ٦٢٩ بالطبعة الأوروبية .

(إرسال برزويه إلى الهند ، لجلب العشب العجيب ، وإحضار برزويه كتاب كايلا ودمنة) (١) .

ومن الغريب أن عثر البارون « ده ساسي » على مخطوط عربي ، وجدت فيه هذه الأسطورة أيضاً على النحو الذي رويت به في « قصة الشهنامة » .

ومن الغريب أن نجد هذه الأسطورة أيضاً في الترجمة الفارسية لأبي المعالي ، لولا أنها في هذه الترجمة ليست منسوبة لبرزويه .

وعندنا أن الأساطير نفسها يمكن أن تحمل في ثناياها شيئاً من الحق ، أو أن هذا الحق نفسه يظهر من ورائها ظهوراً لا يحتمل الشك . فإذا دلت هذه الأساطير كلها على شيء ، فهي تدلنا أولاً على أن الترجمة البهلوية أخذت عن المصادر الهندية نفسها بدون واسطة .

فما الذي يمنع من أن يكون رجل من الفرس قد ذهب لبعض شأنه في بلاد كاهند ، وسمع فيها سمع بأمر هذه القصص ، فتحركت فيه الرغبة لنقلها إلى بلاده عند عودته ؟ .

وإذا كان الأمر كذلك . والراجع عندي كذلك فما الأبواب التي قيل أن الفرس أضافوها إلى القصص الهندية حتى تألف لهم منها ومما أضافوه إليها كتاب ؟

لعل أول هذه الأبواب التي أضيفت هو « باب بعثة برزويه إلى بلاد الهند ، وهو الباب الذي يصح أن يكون بمثابة المقدمة .

ولقد قام الأستاذ نولدكه بعد ذلك بتحقيق أثبت فيه أن الباب

(١) انظر كتاب الشاهنشاه الجزء الثاني - ص ١٥٤ و ١٥٥ طبعة دار الكتب

المصرية - الدكتور عبد الوهاب عزام .

التاسع عشر من طبعة ده ساسى — وهو باب « ملك الجرذان » لا بد أن يكون كذلك من إضافة الفرس . ولهذا الباب وجود في النسخة السريانية القديمة ، والنسخة اليونانية المنسوبة إلى سث Seth ، والنسخة الإيطالية المأخوذة عن هذه الأخيرة . ثم لا يكاد يوجد في غير هذه النسخ (١) .

ويستدل (نولدكه) على فارسية هذا الباب الذى ذكرناه بأدلة منها : أنك لا تكاد ترى علماً من الأعلام المذكورة في هذا الباب يكون نطقه هندياً ، وذلك عدا الإسمين اللذين تصدر بهما الأبواب جميعها وهما : ديشليم الملك ، ويديبا الفيلسوف ، ومنها أن عبارة « أرض البراهمة » التى نرى لها ذكراً في هذا الباب لا يمكن أن تكون واردة في فصل كتب بأرض الهند . وإنما يجب أن يكون هذا الفصل مكتوباً في بلد آخر غيرها .

ومن هذه الأدلة أيضاً — عبارتان تشير الأولى منهما إلى جريمة من الجرائم — هى جريمة انتحار بدافع شعورى — يقول نولدكه — إنه يتفق كثيراً والدين الزرادشتى ، ولا يمكن أن يكون هذا الشعور الذى دفع إلى الجريمة هندياً بحال ما . وتشير العبارة الثانية إلى خرافة قريبة الشبه جداً بأخرى ذكرها البيرونى في كتاب من كتبه (٢) .

وإذن فباب « بعثة برزويه » أولاً ، وباب ملك الجرذان ثانياً هما الإضافتان اللتان رجح الباحثون أنهما من عمل الفرس .

(١) فالكونر ص ٣٤ .

(٢) فالكونر ص ٣٨ .

ولقد قال كذلك بعض المستشرقين إن « باب برزويه » ، ترجمة
برزهر بن البختكان ، ينبغي أن يكون من زيادات النسخة البهلوية
التي اعتمد عليها ابن المقفع .

والكنى لا أميل إلى هذا الرأي ، وإنما آخذ هنا — برأى المؤرخ
الإسلامي « أبي ريحان البيروني » ، — وهو الرأي الذي سأعرض له
عند الكلام على الترجمة العربية .

وستعلم منذ الآن أن الكتاب رحل من بلده إلى بلاد أخرى ،
وكان من وراء رحلاته أن أضيفت إليه أبواب لم يعرفها ، ثم كان من
وراء ذلك أن تطور الكتاب نفسه تطورات لم يكن له بد منها .

وبهذا كله تمت للكتاب رحلة عالمية كبرى ، طاف فيها بالأمم التي
تلون لها ، ومر في أثنائها بالشعوب التي أبت إلا أن يكون مطابقاً
لمزاجها . ووقف فيها الكتاب مرة على أبواب البصرة ، وتلقاه في
هذه المدينة « عبد الله بن المقفع » ، فألبسه ثوباً يوشك أن يكون جديداً
ثم أظهره للناس !

* * *

الترجمة العربية :

يقول البارون ده ماسي في بحث طريف له في هذه الترجمة :
« وربما كان من العسير علينا أن نقول : إلى أي حد استطاع
ابن المقفع أن يتحلل من النسخة البهلوية أو يبعد عنها ؟
بل ربما أن أحداً لا يجد من السهل عليه محصى أو جيه أن الخلاف

العديدة بين النسخ المأخوذة من هذه الترجمة العربية نفسها . وهو نوع من الخلاف أخشى أن يميل معه الباحث إلى الاعتقاد بأنه قد كانت هناك تراجم عربية عديدة للكتاب ، لا نسخ متعددة فقط من هذه الترجمة العربية التي عني بها ابن المقفع .

وقد أجاب البارون « ده ساسى » عن الشرط الأخير من سؤاله المتقدم ، فوضح لنا كيف أن الفروق عظيمة بين التراجم المتعددة ، التي قيل إنها أخذت مباشرة من الترجمة العربية لابن المقفع ، وضرب لذلك مثلا باثنتين فقط من هذه التراجم وهما : الترجمة اليونانية التي أتمها « سيمون ست » ، حوالى سنة ١٠٨٠ م ، والترجمة الفارسية التي أتمها « أبو المعالى نصر الله » ، حوالى سنة ١١٢٠ م .

أما الترجمة الأولى فهي — وإن لم تسلم من التغيير والمسح — فإنها قريبة الشبه بالترجمة العربية من حيث البساطة واليسر الملائمين لكاتب إسلامى متقدم كابن المقفع .

وأما الترجمة الفارسية فعلى العكس من ذلك — يظهر فيها التصرف البعيد ، كما يظهر فيها أثر التغيير الذى لا بد خضعت له الترجمة العربية فى مدى ثلاثة قرون ، وهى المدة التى مضت بين هذه الترجمة الفارسية ، وبين الترجمة العربية التى سبقتها .

وأما عن الشرط الأول من السؤال الذى عرضه « ده ساسى » وهو : إلى أى حد استطاع ابن المقفع أن يتحلل من النسخة البهلوية التى وصل إليها ، فأنا أزعم أن الإجابة عنه لم تعد عسيرة إلى الحد الذى تخيله .

فلقد أثبت ابن المقفع في ترجمة العربية أنه كان لا يتقيد كثيراً بالنسخة البهلوية التي اتصل بها ، كما أثبت أيضاً أنه كان يرمى من وراء كتابه إلى أغراض كثيرة رمز إلى بعضها : فمنها أنه أراد أن يخاطب فيه عرباً سذجاً يظهرهم على آثار أسلافه من الفرس . ومنها أنه أراد أن يوجه الكلام فيه إلى خليفة داهية كان لبطشه وطغيانه لا يستطيع أحد أن يلفتته إلى أخطائه ومعايبه . ومنها أنه أراد أن يشكك المسلمين في دينهم الذي كان وحده مدعاة لفخرهم على غيرهم من الأمم .

فكيف كان يتسنى لابن المقفع إذن درك هذه الأغراض جميعها ، إن هو قيد نفسه بالنسخة البهلوية التي اتصل بها ؟

وكيف كان يغيب عن فطنة هذا الرجل هنا أن ترجمة دقيقة لهذه القصص لا يمكن أن يحس وجدان الناس في أيامه ، وأن ترجمة محرفة لها يمكن أن تترك أثرها واضحاً في وجدان المسلمين إذ ذاك ؟

الواقع أن ابن المقفع كان لابد له أن يتصرف كثيراً في النسخة البهلوية القديمة . وذهب بعض الباحثين إلى أنه كان يحذف الجملة أو الفقرة بتمامها من النص البهلوي . وذهبوا إلى أنه كان يضيف الفصل الكامل إذا احتاج الأمر . والأمر قد احتاج فعلاً إلى أن يضيف ابن المقفع إلى الترجمة البهلوية هذه الأبواب :

(١) الباب الأول في مقدمة الكتاب لعلي بن الشاه الفارسي .

(٢) « الثالث في عرض الكتاب ترجمة عبد الله بن المقفع .

(٣) « السادس — وهو باب الفحص عن أمر دمنة .

- (٤) الباب السادس عشر — وهو باب الناسك والضيف .
(٥) د العشرون — وهو باب البطة ومالك الحزين .
(٦) د الحادى والعشرون — وهو باب الحمامة والثعلب
ومالك الحزين .

وأستطيع أن أزيد على هذه الأبواب الستة باباً سابعاً أميل إلى
أنه كذلك من إضافة ابن المقفع كما سيأتى ذكر ذلك بعد — وهو :
(٧) باب برزويه المتطيب ترجمة بزرجمهر .

فعلينا أن نعيد النظر إلى تلك الفصول السبعة ، لنرى أيها يصح
حقيقة أن ينسب إلى ابن المقفع ، وأيها لا ينبغى أن نقول إنه من
عمله وإضافته ؟

فأما د باب مقدمة الكتاب لعلى بن الشاه الفارسى ، فأكبر الظن
أن كثيرين بعد ابن المقفع تناولوا أسلوبه — كما تناولوا أسلوب
الكتاب كله — بالتهذيب والتعديل .

أقول ذلك حتى لا يضلنا ما نراه فى هذه المقدمة أحياناً من السجع ،
وما نراه فيه أحياناً أخرى من الإطالة التى لا تتفق وأسلوب ابن المقفع
والباب نفسه كما ترى عبارة عن مقدمة نسب فيها الكلام إلى شخص
يقال له بهنود بن سحوان « كان يعرف باسم د على بن الشاه الفارسى » ،
والحديث فيها يدور حول ملك ظالم هو دبشليم الملك ، يعظه فيلسوف
عاقل هو بيدبا (١) وذلك على نحو يذكرنا بأسطورة ذكرت عن
الإسكندر الأكبر فى بعض كتب التاريخ هى د أن الإسكندر كان جباراً

(١) أو « بيل باى » كما فى النسخة الفرنسية . ومعناه « قدم الفيل » .

معجبا ، وكان عتا في بدء أمره عتوا شديداً واستكبر . وكان بأرض الروم رجل من بقايا الصالحين في ذلك العصر ، حكيم فيلسوف يسمى أرسططاليس . فلما بلغه عتو الاسكندر وفضاظته وسوء سيرته ، أقبل من أقاصى أرض الروم حتى انتهى إلى مدينة الإسكندرية . فثل قائماً بين يديه غير هائب له فقال : أيها الجبار العاتى . ألا تخاف ربك ! ولا تعتبر بالجسارة الذين كانوا قبلك . . . ، وذلك في موعظة طويلة غضب بسببها الاسكندر غضبا شديداً ، وهم بقائلها فأودعه السجن ، ثم أن الاسكندر راجع نفسه ، وتدبر كلامه ، فبعث إليه على خلاء . وعلم أن ما قال هو الحق فقال لذلك العبد : فأنا أسألك أن تلزمنى لأقتبس من عليك ، وأستضيء بنور معرفتك . الخ ، (١) .

ولست أدري أكان في ذهن ابن المقفع مثل هذه الأساطير ، فألف أسطوره هذه على مثالها ؟ أم أنه أثر بأسطوره هذه فيما أتى بعده من الأساطير ، فجاءت هذه على مثال ما كتب ابن المقفع ؟

وكتب التاريخ كلها أو أكثرها ، تذكر وقائع الاسكندر بالهند . وتذكر منها وقعة قتل فيها الاسكندر ملكا هنديا باسم دفور ، وتذكر قصص الاسكندر مع حكيم من حكماء الهند اسمه دكند . أما دبشليم الملك . وأما بيديا الفيلسوف . فليس لهما وجود في كتب التاريخ ولا موضع للشك في أنهما شخصان خياليان ، هما من خلق المؤلف أو المؤلفين لهذه القصص الهندية القديمة ، شأنهما في ذلك شأن

« بهنود بن مسحوان » الذى لاشك أيضاً أنه من خالق ابن المقفع وحده
فى النسخة العربية (١) .

وأما « الباب الثالث وهو عرض الكتاب — ترجمة ابن المقفع »
فنسبته صريحة إلى هذا الرجل .

وهنا لا ينبغى أن تضلنا كلمة « ترجمة » فنظن أن الكاتب إنما ترجم
هذا الفصل ولم يؤلفه . فالظاهر أنهم كانوا يعنون بكلمة الترجمة «
أحيانا » الوضع والتأليف . يدلنا على ذلك قولهم : باب برزويه
المتطبب — ترجمة بزرجهر بن البختكان ، فكيف يصح أن يكون هذا
الباب ترجمة أو نقلا منسوباً إلى ذلك الوزير ، وذلك الوزير نفسه فيما
تزعـم القصة — هو الذى أمره ملك الفرس بتأليفه هذا الباب فألفه ؟

وأما « باب الفحص عن أمر دمنة » ، فقد فرغ « بنفى » من إثبات
أنه لا يمكن أن يكون إلا من إضافة رجل إسلامى كابن المقفع — أراد
بها أن يلائم بين أغراضه المختلفة ، كما أراد بها أن يخاطب العقل العربى
فى ذلك الوقت ، وهو العقل الذى عرف ابن المقفع جيداً أنه كان
متأثراً بمبادئ الإسلام . وما يثبت ذلك أن باب « الأسد والثور »
فى النسخة السريانية القديمة ليس فى نهايته شيء يشير إلى محاكمة دمنة ،

(١) وعجب ألا تجد « لهنود بن سحران » ولا لقصته ذكراً فى الترجمة الفارسية
لنصر الله ، ولا فى اليونانية لسيمون ست ، ولا فى العبرية المنسوبة إلى روين جوبل
Joel انظر الشجرة . وبذهب ده ساسى — ويوافقه على ذلك نولدكه إلى أنه إذا لم
يكن اسم « بهنود » من وضع ابن المقفع ، فإنه قد يكون « أبا القاسم على بن الشاه
الظاهرى » الذى يقول عنه صاحب الفهرست : إنه من نسل الشاه بن ميكال المتوفى
عام ٣٠٢ للهجرة .

أو شيء يشير إلى عقوبته على سعيه بالفساد ، وأن باب «الأسد والثور» أيضاً وجد في نسخة «الباتشنترا» ، أنه إنما ينتهي بما يدل على أن الأسد لم يفكر في أمر «شترية» بل إنه أفسح الطريق «لدمنة» دون الثور واستوزره .

وأما «باب الناسك والضيف» ، وهو باب صغير ويسير ، فيظهر أيضاً أنه إضافة إسلامية خالصة ، ألا ترى أن الشخص القصصى فيه وهو الناسك يعرف العبرانية ، وأن ضيفه لا يعرف هذه اللغة ؟ ثم ألا ترى أن الناسك في هذا الباب يقدم لضيفه تمراً ، فيعجب الضيف به ويرغب إلى مضيفه أن يأخذ منه شيئاً ليغرسه في بلاده عند عودته ؟ وهذا الباب نفسه — فوق ذلك — لا وجود له في النسخة السريانية القديمة ، وهي النسخة التي يرجح الباحثون ، أنها مأخوذة عن المصادر الهندية عينها !

وأما البابان العشرون والحادي والعشرون ، وهما «باب البطة ومالك الحزين» و «باب الحمامة والثعلب ومالك الحزين» ، فهما بابان يسيران من تلك الأبواب التي لم يجد الكاتب نفسه مشقة في إضافتهما إلى الكتاب ، ولم يجد الباحثون بعد مشقة في الوصول إلى أنهما من إضافة هذا الرجل وحده كذلك !

وهنا ينبغي أن تنبه إلى أن الباب الأول منهما لا وجود له إلا في نسخة عربية واحدة ، هي وحدها النسخة التي عشر عليها ده ساسى ، وأما النسخ العربية الأخرى فخالية من ذكر هذا الباب .

ودع عنك كل هذه الأبواب ، وانظر معى في باب «برزويه

المتطبيب - ترجمة بزرجهر ، : ويقول الأستاذ فالكونر : « ونحن نشك كثيراً في نصيب الوزير بزرجهر من كتابة هذا الفصل ، وربما كان نصيب الوزير فيه لا يزيد على أنه أمضاه ، وقصد بذلك تشریف هذا الطبيب الذى كتب الفصل من أجله ، ، وحجة الأستاذ في ذلك أن هذا الفصل يشتمل على كثير من حياة برزويه الخاصة ، وربما لم يكن للوزير علم بهذه الحياة » .

فهو يرى إذن - ويشاركة في ذلك الأستاذ بروكلمان - أن هذا الفصل ليس من صنع بزرجهر الوزير ، وإنما هو من وضع برزويه المتطبيب .

ولكننى أذهب إلى أبعد مما ذهبإليه ، فأزعم لك أن هذا الفصل كله ليس من عمل الوزير ولا من عمل الطبيب ، ولكنه أثر من قلم الكاتب الإسلامى الذى ترجم هذه القصص الهندية الفارسية إلى اللسان العربى .

غير أن الأستاذ نولدكه يذهب في بحث قيم كتبه عن هذا الباب (١) مذهباً وسطاً فيقول :

« أما مقدمة برزويه فلا بد أنها موجودة في النسخة البهلوية التى وقعت لابن المقفع . . . وفي هذه المقدمة من الدلائل ما يبرهن على أن مؤلفها هو المتطبيب ، وإلا فما الذى حمل ابن المقفع مثلاً على أن

(١) وعنوان هذا البحث Burzoe Einleinting Zu dem buche Katila we Dimna

يظهر لنا برزويه على هيئة شخص درس الطب دراسة عميقة . أليست هذه المبادئ التي ينقلها المترجم الإسلامى عن برزويه ، هى بعينها تقريباً مبادئ الطب الهندى ؟ وربما كان ابن المقفع نفسه لا يعرف منها إلا شيئاً بسيطاً ، بل ربما كان ابن المقفع يدرك أنه قد لا تعود عليه فائدة من عرض هذه المبادئ فى هذا الباب .

ثم يقول نولدكه بعد ذلك : « ولكن يجب أن نلاحظ فى الوقت عينه أن ابن المقفع لم يكن مترجماً دقيقاً فى جميع الأحوال ، وإنما كان محرراً فحسب . . . وإذن فلا يبعد مطلقاً أن تكون فى هذا الباب أشياء قليلة لا تتصل بالطبيب الفارسى ، وإنما تتصل مباشرة بالكاتب الإسلامى . وهذه الأشياء هى ما يدور من هذا الباب نفسه حول الشبه الدينية التى كان ابن المقفع يثيرها بين حين وآخر . »

ومعنى ذلك أن ما كان من هذا الباب مختصاً بالطب فهو من عمل برزويه ، وأن ما كان منه مختصاً بالشكوك الدينية فهو من عمل ابن المقفع ، وذلك بأن الشكوك الدينية لا يصح أن يعبر عنها « طبيب كان يتصل بالبلاط الملكى فى فارس ، وكان يهيمه كثيراً أن تكون العقيدة الرسمية للمملكة هى العقيدة الصحيحة على الدوام . وإنما هذه الشكوك الدينية أثر من آثار هذا العقل الشكاك وهو عقل ابن المقفع بنوع خاص (١) . »

(١) يرجح الأستاذ نولدكه إن الفقرات التى كتبها ابن المقفع فى هذا الفصل حول طبيعة الأديان إنما أتته من النظر فى هذه الأسطورة التى لا نجد لها ذكراً إلا فى شهنامة الفردوسى ، وخلاصتها :
أنه كان فى الهند ملك اسمه « كاید » Kaid رأى فيما يرى النائم : كأن أربعة من =

ولكننا نقول الأستاذ نولدكه — إن الكلام في المسائل الدينية والفلسفية يستأثر بالجزء الأكبر من هذا الباب ، على حين أن الكلام في مسائل الطب لا يشغل منه إلا صفحات قليلة . فإذا كان الطبيب في رأى البحاثة نولدكه — لم يكتب كل هذه العبارات المتعلقة بالشكوك الدينية ، وإذا كان الطبيب في رأيه — لم يكتب كل هذه الفقرات التى تبحث فى أمور فلسفية ، فأى شيء بقى للطبيب فكتبه فى هذا الباب ؟ وما دام برزويه طبيباً كما شاء خيال ابن المقفع أن يتصوره كذلك — فما الذى كان يمنع هذا الكاتب من أن يتحدث قليلا عن أفكار برزويه

الرجال يشدون بينهم قطعة لطيفة من القماش، كل إلى الجهة التى هو فيها ، وذلك دون أن يقصد الجميع إلى الضرر بهذه القطعة ! فلما أصبح دعا بحكيم من حكماء الهند اسمه مهران Mahran فقال له فى تعبير هذه الرؤيا . « اعلم أن القطعة من القماش هى الدين السماوى وأن هؤلاء الأربعة الذين يشدون بها قد أتوا لحفظها ، وهم يمثلون ديانات أربع . فواحدة منها هى ديانة الدهاقين أو عبدة النار — وهى الديانة المجوسية . والثانية هى ديانة موسى — وهى الديانة التى لا يرى أتباعها ديناً يفضلها ، أو يستحق أن يكون له وجود معها . والثالثة ديانة اليونان — التى يعتنقها أهل النسك والعبادة ، والتى تشعر قلوب الأمراء بالانصاف والعدالة (ويقصد بها المسيحية) وأما الديانة الرابعة فتلك العقيدة التقية التى يعتنقها العرب التى ترى أن لكل مجتهد نصيباً من الأجر . وهؤلاء الأربعة قد أتوا لحفظ الدين السماوى ، يحاول كل منهم أن يجعل الدين إلى جانبه ، ومن ثم أصبحوا أعداء بعضهم لبعض . »

قلنا : ولأنشك فى أن هذه الأسطورة لم تكن معروفة عند ملوك الفرس الأقدمين ، حتى فى عهد التسامح الدينى فى تاريخهم . ونحن لا نعجب من أن يعرف الفردوسى فى القرن الرابع الهجرى هذه الأسطورة نفسها . ومن أن يكتبها فى قصته الشاهنامة على هذا النحو . وإنما نعجب كيف وصلت هذه الأسطورة من قبل إلى ابن المقفع نفسه ؟ وأين ظفر بها ؟ وهل من الضرورى له . لى يكتب هذه الفقرات المتعلقة بالأديان فى باب برزويه ، أن يكون له علم بهذه الأسطورة ؟

الطبية فينخيل إلى القارىء أن هذه الأفكار نفسها هندية أو فارسية ؟
ثم يصل من ذلك إلى السلام الذى يعنيه . وهو إثارة الشكوك الدينية
بهذا الأسلوب العجيب ؟

وعلى ذلك فلا يبعد أن يكون هذا الباب كله من وضع ابن المقفع
وحده . يقول « البيرونى » :

« . . . وللهند فنون من العلم آخر كثيرة ، وكتب لاتكاد تحصى ،
ولكنى لم أحط بها علماً ، وبودى أن كنت أتمكن من ترجمة « بنج تنتتر »
وهو المعروف عندنا بكتاب كيلة ودمنه . فإنه تردد بين الفارسية
والهندية ، ثم العربية والفارسية ، على ألسنة قوم لا يؤمن بتغييرهم إياها ،
كعبد الله بن المقفع فى زيادته باب برزويه فيه ، قاصداً تشكيك ضعيفي
العقائد فى الدين ، وكسرهم للدعوة إلى مذهب المانية ، وإذا كان متهماً
فيما زاد ، لم يخل من مثله فيما نقل (١) .

والذى أحرص على أن ألفت إليه النظر للمرة الثانية ، هو أنه
لا ينبغي لنا أن نتصور أن هذه الأبواب التى ترجم ابن المقفع بعضها ،
وأضاف بعضها ، هى بعينها من حيث ألفاظها وأسلوبها الأبواب التى
تقرؤها فى النسخ العربية التى بين أيدينا الآن .

فلا بد — كما يقول الأستاذ (نيكلسون) : أن نعمل حساباً لإهمال
النساخ وإضافات الشراح ، وأن تقدر تطاول العهد ومرور الزمن ،
ونعرف أن كتابة ابن المقفع فى هذه الأبواب ، كما فى غيرها من
الآثار الأدبية التى خلفها ، ينبغى أن تكون أوجز عبارة ، وأقل مؤونة

(١) انظر كتاب « تحقيق مالهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرزولة ص ٧٦

من تلك العبارات التي تقرأها الآن في النسخ العربية المستحدثة . (١) .
من هذا كله نعرف إلى أي حد كان ابن المقفع واسع التصرف
في النسخة البهلوية لكتاب كليله ودمته . وبهذا كله نلتبس العذر لمن
ظنوا أن الكتاب كان من تأليف ابن المقفع لا ترجمته . ولهذا كله
نرى أن الإجابة عن الشطر الأول من سؤال ده ساسي لم تكن كما
قلت — عسيرة ولا مستعصية .

ويجدر بي قبل أن أترك الكلام عن الترجمة العربية لابن المقفع أن
أشير هنا إلى أمرين : أولهما تلك المقتبسات التي أخذها عن هذه الترجمة
ابن قتيبة في كتابه عيون الأخيار ، فالخلاف عظيم بين هذه الترجمة
وبين المقتبسات ، والخلاف عظيم أيضاً بين هذه الترجمة وبين النسخ
المأخوذة منها بالذات . والخلاف عظيم كذلك بين النسخ العربية
الكثيرة المأخوذة من هذه الترجمة العربية عنها . وإذا كان الأمر
كذلك فمن العسير علينا أن نظفر بنسخة عربية نستطيع أن نقول
مطمئنين ، إنها النسخة التي صدرت عن ابن المقفع نفسه !

وأما ثاني الأمرين اللذين أشير إليهما — فهو ما قاله صاحب
كشف الظنون : من أن هناك ترجمة عربية أخرى لكتاب كليله
ودمته ، وأنه قام بهذه الترجمة رجل اسمه (عبدالله بن هلال الأهوازي)
وأنه قدمها إلى (يحيى بن خالد البرمكي) عام ١٦٥ للهجرة — أعني في
خلافة المهدي .

غير أن المستشرق ده ساسي يرتاب كثيراً في وجود هذه الترجمة

(١) أنظر كتاب نيكلسون A Literary of the Arabs P. 346

وعندى أنه ليس ثمة ما يمنع من وجودها ، وغاية الأمر أن مثل هذه الترجمة ولدت لتموت ، فهي لا تستطيع أن تحيا بجانب ترجمة ابن المقفع . وايت العلماء عثروا على هذه الترجمة المنسوبة للأهوازي — إن صح أن يكون لها وجود فعلي — وإذن لوضع أساس جديد لبحث الترجمة العربية التي تنسب إلى ابن المقفع وحده .

* * *

التراجم السريانية :

والباحثون يعرفون ترجمتين سريانيتين لكتاب كيلة ودمنه .

(انظر الشجرة)

إحداهما قديمة ظهرت قبل النسخة العربية بمائتي عام تقريبا . ولكنها فقدت بعد ظهورها ، فلم يستطع أحد أن يستولدها نسخة غيرها . والثانية حديثة قيل إن الذي كشفها هو المستشرق (رايت) أستاذ الآداب العربية بجامعة كبردج ، وقام بطبعها بعد ذلك .

فأما النسخة القديمة فأول من أشار إليها كما ذكرنا هو (عبد اليسوع) أسقف نصيبين ثم كان من المستشرقين بعد من ظفروا بهذه النسخة في مدينة (مردين) ثم طبعت هذه النسخة القديمة ، ومعها ترجمة ألمانية عظيمة ، ومقدمة قيمة كتبها الأستاذ « بنفى » وعارض فيها بين الترجمتين العربية والسريانية ، ووصل من ذلك إلى نتائج لها خطرهما .

والأبواب التي وجدت في هذه النسخة السريانية القديمة عشرة هي :

(١) باب الأسد والثور . (٢) باب الحمامة المطوقة .

(م ١٤ - ابن المقفع)

- (٣) باب القرد والغليم . (٤) باب الناسك وابن عرس .
 (٥) باب القط والجرد . (٦) باب البوم والغربان .
 (٧) باب الملك والطائر . (٨) باب الأسد وابن آوى .
 (٩) باب ايلار . (١٠) باب ملك الفيران .

ولا يعنينا من المقدمة التي كتبها « بنفى » إلا قوله : إن الترجمة السريانية لا يمكن أن تكون وليدة العربية . وآية ذلك أن هذه النسخة السريانية لا تشتمل على الأبواب الأربعة الأولى من النسخ العربية ، وأن بتلك النسخة السريانية أسماء سنسكريتية لم يرد لها ذكر بنصها في النسخ العربية . فالسائل والمجيب في هذه النسخ الأخيرة هما « دبشليم الملك » و « بيدبا الفيلسوف » . والسائل والمجيب في النسخة السريانية القديمة هما « زداشتر » Zadachtar و « بيشام » Bisham . وهذا والاسمان قريبان من الاسمين السنسكريتين وهما « يوذيشتيرا » Yudhishtira و « بيشما » Bishma . ثم آية ذلك أيضاً أن باب الأسد وابن آوى صدر في هذه النسخة السريانية القديمة بما يأتي :

« وزعموا أنه في بلاد الترك ، وفي مكان يدعى راپوكان Rapukan عاش ملك قيل أنه اقترف آثاماً كثيرة ، تقمصت روحه بسببها بعد موته في جسم ثعلب ، ثم تذكرت روحه وهي في جسم الثعلب تلك الآثام التي ارتكبها صاحبها فندمت على ما فرط منها في حياته الأولى ، وآلت ألا تؤذى حيواناً ، ثم برت بوعدھا ، فلم تطعم اللحم بعد ذلك قط . »

وهذه العبارة كما هي ، وفي نفس هذا الموضع واردة في كتاب « المهاجرات » . على حين أنها في النسخ العربية مخالفة لذلك كل المخالفة . وأما النسخة السريانية الحديثة فيقال إنها أخذت عن النسخة العربية لابن المقفع . وقد وجد الباحثون أنهما تتفقان في أكثر الأبواب . والأستاذ نولدكه بحث قيم حول النسخة السريانية الحديثة ، أمكنه فيه أن يضع أيدينا في سهولة على كثير من الألفاظ السريانية التي نقلت من العربية ، والتي دل بها المترجم السرياني على أنه لم يستطع أحياناً أن يفهم اللفظ العربي ، فكان ينقله بلفظه نقلاً لا تصرف فيه (١) .

ومهما يكن من أمر هذه النسخة السريانية الأخيرة فإن لها — مع سوء ترجمتها وكثرة أخطائها — قيمة عظيمة في نظر العلماء ، فهي التي تعطينا صورة دقيقة من الترجمة العربية التي نسبت إلى ابن المقفع ، تلك الترجمة التي استخرج من بعض نسخها البارون ديه ساسي طبعته العربية المشهورة ، وهي الطبعة التي كانت أساساً عندنا لجميع الطباعات المصرية وغيرها من الطباعات الأخرى في أكثر بلاد الشرق .

* * *

(١) ومثال ذلك لفظ « العناء » ، ولفظ « المطوقة » ، وهما مكتوبان في النسخة السريانية بهذا النطق عينه ولكن في حروف سريانية ليس غير . ومثال ذلك لفظ « عداوة الجوهر » فإن المترجم يترجم كلمة الجوهر هنا بمعنى الحجر النفيس وهي تدل على الأصل أو الطيبة ولاحظ الأستاذ نولدكه أيضاً أن المترجم السرياني كان يقرأ كلمة « حجر » بفتح الحاء والجيم على أنها « حجر » بضم الحاء وسكون الجيم . وأنه قرأ كلمة « الدين » بمعنى الاستدانة وهكذا .

التراجم الأخرى :

« لئن كانت البوذية صاحبة الفضل الأول في أقاصيص يديها ، فقد كان للاسلام وحده الفضل في وصول هذه القصص إلى أوروبا . إذ بينما غابت النسخة السريانية القديمة فترة من الزمان ، فلم يكن لها عقب من بعدها ، إذا بالنسخة العربية قد ترجمت في أثناء ذلك إلى أكثر من خمس لغات هامة هي : السريانية واليونانية والعبرية والأسبانية^(١) هكذا يقول فالكونر في تعليقه على أهمية النسخة العربية واعتبارها أمّا لجميع التراجم التي عرفها العالم بعد ذلك . فاقد ضاعت الترجمة السريانية القديمة التي قيل أنها ظهرت قبل العربية بمائتي سنة ، كما ضاعت الترجمة التبتية ، التي أخذت من المصادر السنسكريتية ، ولم يظهر لها أثر . واختفت كذلك الترجمة البهلوية التي اعتمد عليها ابن المقفع ، فلم يجد الناس أمامهم غير ترجمة ابن المقفع هذه ، فأقبلوا على نقلها ، واستولدوها نسخاً كثيرة لا نحتاج إلى إحصائها ، بل نحيل القارئ إلى الرسم الذي يوضح له أسماء هذه التراجم أو النسخ^(٢) .

فهناك الترجمة الأسبانية التي قدمت إلى الفنسو الحكيم (١٢٥٢ - ١٢٨٣) م ، والتي كان ينتظر أن تكون أمّا للتراجم الأوروبية كلها ، وذلك لتوسط أسبانيا بين الشرق والغرب . « ولكن أوروبا لم تعرف هذه القصص إلا عن طريق ترجمة لاتينية عنوانها (مرشد الحياة

(١) انظر فالكونر ص ١٤ .

(٢) انظر الشجرة .

الإنسانية) نقلها في القرن الثامن نفسه يهودى اعتنق المسيحية واسمه :
جون أوف كابوا John of Capua^(١) ، .

وهناك الترجمة الانجليزية التى نشرها توماس نورث Thomas North
عام ١٥٧٠ بعنوان « الفلسفة الخلقية لدونى » .

وهناك الترجمة الفرنسية التى ظهرت عام ١٦٤٤ بعنوان « خرافات
بلباى » Fables de Pilbay ، وهى المأخوذة عن أخرى فارسية اسمها
(أنوار سهيلى » . ويقول صديقنا الأستاذ « جب » ، إن لهذه الترجمة
الفرنسية أهمية خاصة ، لأنها كانت أول اتصال لأوروبا الغربية
بالأدب الفارسى ، ولأنها كانت أحد المصادر التى استقى منها لافونتين
قصصه المشهورة ، (٢) .

أما التراجم الفارسية الحديثة ، فمنها ما هو خليق بأن يسمى تأليفاً
ولا يسمى ترجمة ، ومن هذه التراجم حقيقة ما عبث بها أصحابها عبثاً
بعدت به الشقة بينها وبين الترجمة العربية والنسخ المأخوذة عن هذه
الترجمة . ويظهر أن هؤلاء لم يكتفوا بذلك حتى استبدلوا باسم « كيلة
دمنة » أسماء أخرى مخالفة : فسماها أحدهم ، وهو الكاشفى باسم
وأنوار سهيلى ، وسماها آخر ، وهو أبو مفضل باسم « عيار دانش »
أو « معيار العلم » . وأبقى قليل منهم على اسمها القديم ، رغم أنهم قاموا
فى الوقت نفسه بتغيير جوهرى فى أكثر القصص .

(١) انظر (تراث الاسلام) ، فصل الأدب تأليف الأستاذ جب ، وترجمة
المؤلف ص ١٨٦ .

(٢) تراث الاسلام ص ١٨٧ .

ويطول بنا القول إن نحن أردنا أن نتتبع هذه القصص الهندية القديمة في رحلتها إلى أقطار الشرق والغرب ، ويطول علينا الطريق إن نحن رغبتنا في أن نقف معها حيث وقفت في كل قطر على حدة من هذه الأقطار . فحسبنا إذن أن نعرف أن كتاب هذه القصص الهندية الفارسية القديمة — أو كتاب كلية ودمنه — قد لقي من عناية الناس ما يلقه كتاب غيره في أى زمان ومكان . وحسبنا إذن أن نعرف أن عالمًا فرنسيًا هو « فكتور شومان » قد أحصى التراجم التي ترجمت إليها تلك القصص فإذا هي لا تقل عن ثلاثين ترجمة (١) . حسبنا كل ذلك لنعرف أن الناس كانوا ولا يزالون يميلون كثيراً إلى فكاهاتها ، ويفيدون كثيراً من روايتها ، ويغذون أذهانهم بحكمتها . حتى غدت هذه القصص ميراث العالم أجمع ، لا يختص بها بلد دون آخر من بلاد الله !

* * *

نظم كلية ودمنه

ربما كان أول نظم عرف لكتاب كلية ودمنه هو النظم الذى ينسب إلى « أبان اللاحق » وهو شاعر إسلامى كان من أهل البصرة وكان صديقاً للبرامكة ، وكان يميل إلى هذا النوع المستحدث من الشعر — وهو الشعر الذى كان ينظم فيه الكتب النثرية — وخاصة ما اشتمل منها على الحكم والحكايات . ونسب إليه المؤرخون أنه نظم

(١) Les Ouvrages Arabes par V. Chauvin 2ième partie P. 79.

وهو المصدر الذى تقلنا عنه التراجم الموضحة بالشجرة .

سيرة أنوشروان ، وسيرة أردشير ، وكتاب السندباد وكتاب مزدك ،
وكتاب بلوهر وبوذاسف . ونظم إبان كذلك كتاب كلية ودمنة ،
وقيل إنه استغرق في نظمه ثلاثة أشهر كاملة ، ثم قدمه بعد تمامه
« أربعة عشر ألف بيت » هدية إلى خالد البرمكي ، فأعطاه خالد
عشرة آلاف دينار

وتجد في كتاب « الأوراق » للصولي شيئاً قليلاً من هذا النظم
لايكاد يعدو الثمانين بيتاً من الشعر ، ومن نظمه في باب الأسد والثور :

وإن من كان دنى النفس يرضى من الأرفع بالآخر
كمثل الكلب الشقي البائس يفرح بالعظم العتيق اليابس
وأن أهل الفضل لا يرضيهم شيء إذا ما كان لا يغنيهم
وعلى الجملة فقد كان نظم إبان فيما يظهر سهلاً منسجماً مطاوعاً
لناظمه كل المطاوعة .

وفي « كشف الظنون » نظم ينسب إلى « سهل بن نوبخت » قيل
إنه قدمه كذلك إبيحي بن خالد البرمكي . ولما كنا لم نعثر على شيء من
هذا النظم .

وهناك النظم الذي نسب إلى « ابن الهبارية » وهو الشريف
أبو يعلى محمد بن محمد بن صالح بد حمزه — ينتهي نسبه إلى عبد الله
ابن عباس ، « وكان شاعراً مجيداً حسن المقاصد ، لكنه كان خبيث
اللسان ، كثير الوقوع في الناس ، لا يكاد يسلم أحد من أسانه » .

وابن الهبارية هذا ، هو الذي نظم كذلك كتاب « الصادح والباغم »
نظمه على أسلوب كلية ودمنة ، وربما كان من أظهر صفات هذا الشاعر

خفة روحه ، ولطافة ذوقه ، وقدرته على النظم ، حتى لقد قيل إنه نظم
كليّة ودمنة في عشرة أيام فقط !

وقد وصل إلينا هذا النظم كاملاً أو كالكامل . وليس بينه وبين
كتاب كليّة ودمنة نفسه خلاف إلا في ترتيب الأبواب « وإلا في خلو
النظم من مثل الرجل الخائف من الذئب ، وهو أول الأمثال في باب
الأسد والثور ، وخلوه من باب الحمام ومالك الحرين والشعلب ، ومن
بعض فقرات في سائر الأبواب الأخرى ، (١) .

ويذكر ابن الهبارية في مقدمة هذا النظم الذي سماه « نتائج الفطنة
في نظم كليّة ودمنة » أنه أهداه إلى أسعد ابن موسى في يوم النيروز ،
ويظهر أن ابن الهبارية وفق في نظمه توفيقاً أحسن به ، ونحرم من أجله
في مقدمة النظم على « أبان » . ومن هذا النظم قول ابن الهبارية :

والمال مقصود لدى اللئام	كالكلب إذ يقنع بالعظام
والفاضل الكامل مثل الأسد	يسمو على القدر البعيد الأمد
والكلب يرضى نفسه بكسرة	والفيل لا يرجو الغلام كسرة !

ومن الذين نظموا كليّة ودمنة من العرب ، محمد أو أحمد الجلال ،
ويقول الأديب الذي نشر كتاب « نتائج الفطنة » أنه رأى كذلك نسخة
من نظم الجلال بمكتبة الآباء اليسوعيين في بيروت . ويقول إنه لا يعرف
من هو الجلال ، ولا في أي زمان عاش ؟

ويذكر البارون ده ساسي أيضاً أنه وجد الكتاب كليّة ودمنة

(١) انظر المقدمة التي كتبها ناشر كتاب « نتائج الفطنة في نظم كليّة ودمنة » .

نظماً باسم « در الحكم في أمثال الهند والعجم » ، يشتمل على تسعة آلاف بيت من الشعر . وعرف أن ناظمه هو عبد المنعم بن حصن (١) . ويقول ده ساسى أنه لا يعرف في أى عصر عاش عبد المنعم ، ولا السبب الذى من أجله نظم الكتاب ؟

وكما وجد من المسلمين من نظموا كلیلة ودمنة بالعربية ، فكذلك وجد من الفرس من نظموا بالفارسية ، ومن يدرى أعله وجد من غير هؤلاء جميعاً من نظموا بغير هذه اللغات ؟

وهكذا اشتهر أمر كلیلة ودمنة ، ثم هكذا كان الخلف يرث عن السلف حرصاً على الكتاب وتقديراً وإجلالاً لصاحبه .

(١) ويقال إن هذا النظم موجود الآن بالمكتبة الملكية بفينا - وأن أحد المستشرقين قد اختصه ببحث قيم .

الفصل الرابع

مصرع ابن المقفع

نقرأ في كتب التاريخ أنه قد خرج على الخليفة المنصور عمه عبد الله ابن علي ، وكان عبد الله منذ بداية الدولة العباسية والياً على الشام . بل إن عبد الله هو صاحب الفضل الأكبر في سحق القوات الأخيرة للأمويين . ولهذا ولأسباب أخرى كان عبد الله يرى أنه أحق بالخلافة من ابن أخيه الذي كان مناه بها كما كان مناه بها من قبله السفاح ، ولكن خيب المنصور ظن عمه . فغضب لذلك عمه وثار في وجهه فأراد المنصور أن يقتله بأبي مسلم — أو يقتل أبا مسلم بعمه — لأن أبا مسلم أصبح منذ ذلك الوقت خطراً على الخليفة نفسه . فذهب أبو مسلم لقتال عبد الله وهزمه بحيلة هي أنه تظاهر بأنه منصرف إلى الشام وأن أمير المؤمنين قد ولاه عليها — فجازت هذه الحيلة على جند عبد الله وقالوا لقائدهم ينبغي لنا أن نرجع للدفاع عن أبنائنا وتركوا بذلك مكانهم فاحتل أبو مسلم هذا المكان ووقعت الواقعة ودارت الدائرة على عبد الله الذي فر إلى أخيه سليمان وهو إذ ذاك بالبصرة مع أخيه عيسى بن علي وآوى الشقيقان أخاهما وخافا عليه وثبة ابن أخيهما ، ووثبته شديدة لا يؤمن جانبها ، فطفقا يكاتبان المنصور في أن يؤمنهما على عمه عبد الله ، وأنفذ سليمان من ناحيته كاتبه عمر بن

أبى حليمه فى ذلك الأمر إلى الخليفة ، ورضى الخليفة أن يعطيهم الأمان
ثم أنفذ إليهم سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب وأمره أن يضيق
عليهم حتى يشخصوا بعبد الله بن على إلى حضرته . وكان ابن المقفع
فى ذلك الوقت يكتب لعيسى بن على ، ويقال إن عيسى أمره بكتابة
الأمان لعبد الله . ويقال أيضاً إن ابن المقفع كتب الأمان وبالغ
فى احتراسه من كل تأويل يقع عليه فيه ، وأسرف فى توكيد الأمان .
فلم يتهياً لأبى جعفر المنصور إيقاع حيلة فيه لفرط احتياط ابن المقفع .
وقيل إن الذى شق على أبى جعفر أن ابن المقفع قال على لسانه فى
نسخة الأمان :

« وإن أنا نلت عبد الله بن على أو أحداً مما أقدمه معه بصغير
من المكروه أو كبير ، أو أوصلت إلى أحد منهم ضرراً سراً أو علانية
على الوجوه والأسباب كلها تصريحاً أو كتابة أو بحيلة من الحيل ، فأنا
نفى من محمد بن على بن عبد الله ، ومولود لغير رشدة ، وقد حل لجميع
أمة محمد خلعى وحربنى والبراءة منى ، ولا بيعة لى فى رقاب المسلمين
ولا عهد ولا ذمة ، وقد وجب عليهم الخروج من طاعتى ، وإعانة من
ناوأنى من جميع الخلق ولا موالاة بينى وبين أحد من المسلمين ، وهو
متبرئ من الحول والقوه ، ومدع إن كان ، إنه كافر بجميع الأديان
ولقى ربه على غير دين ولا شريعة ، محرم المأكل والملبس على الوجوه
والأسباب كلها . وكتبت بخطى ولا نية لى سواء ولا يقبل الله منى إلا
إياه والوفاء به . . . (١)

(١) كتاب الوزراء والكتاب للجهياري تحت عنوان أيام المنصور .

والكتاب الأمان نسخ كثيرة أشد من هذه النسخة في اللهجة ،
ولعلك ترى معى أن الكتاب فيه إسراف وفيه إسفاف . وأن هذا
وذاك لا يتفق وعزة الخلفاء وكرامة الخلفاء وخاصة من كان من هؤلاء
جباراً شديداً البطش بالمنصور . وأنا أفهم أن أعمام الخليفة كانوا
يعرفون جيداً غدر ابن أخيهم ، ويحسبون حساباً عظيماً لشربه وميله
إلى القتل ، لا تأخذه فيه رحمة ولا يعرف فيه قربى . وأنا أفهم أن
يتشدد أعمام الخليفة في الأمان ولكن لا إلى هذا الحد الذى يثير من
النفوس حفاظها ويمرح عزتها وينال من كرامتها ويسلبها ميلها إلى
الخير وإيثارها للعطف ورغبتها في نسيان الإساءة !

ربما استقر في أذهان المؤرخين أن (الأمان) وحده كان علة
قتل ابن المقفع . وذلك بالغوا في وصفه وأسرفوا في حكايته ،
وتزيدوا في القول ، واستنسخوا من الأمان أشد النسخ إمعاناً في
المبالغة . وعولوا على أكثرها تهويلاً في تصوير الخطورة التى تنسب
إلى هذا الكتاب . وكثرت حول هذا الكتاب نفسه قصص وروايات
أزعم أن أحداً من أدبائنا المعاصرين لو قرأها في كتاب الجهمياري
وغيره من الكتب لاستطاع أن يقدم بها إلى المسرح العربى قصة
تمثيلية رائعة !

مهما يكن من الأمر فقد قيل إن أبا جعفر المنصور قرأ كتاب
الأمان فامتلات نفسه غيظاً وسأل عن كتبه فتميل له ابن المقفع كاتب
عيسى بن على . فقال أبو جعفر « فما أحد يكفينيه ؟ » وكان سفيان
ابن معاوية بن يزيد يضطغن على ابن المقفع أشياء كثيرة :

فمن هذه الأشياء ما أشرنا إليه من قصة المسيح الخويلدي الذي قيل إن ابن المقفع كان يكتب له قبل مجيء سفيان بن معاوية وهو الذي أوغر صدره على ابن المقفع حين أخذ هذا جانب المسيح ضده . ومنها إن ابن المقفع كان يسأل سفيان عن الشيء بعد الشيء فإذا أجاب قال له (أخطأت !) وضحك منه ، فلما كثر ذلك على سفيان غضب واشتد غيظه منه ، وقال له ابن المقفع يوماً : يا ابن المختله والله ما اكتفت أمك برجال أهل العراق حتى تعدتهم إلى أهل الشام ! ، ومنها أنه كان لسفيان أنف كبير ، فكان إذا دخل عليه ابن المقفع قال : السلام عليكما : يعني بذلك سفيان وأنفة . وقال يوماً لسفيان : ما تقول في شخص مات وخلف زوجا وزوجة أراد بذلك أن يسخر منه على مسمع من الناس ومرأى ، وقال سفيان يوماً : ما ندمت على سكوت قط ، وكان ابن المقفع جالسا فقال : الخرس زين لك فكيف تندم عليه ؟ ومن هذه الأشياء وأشباهاها يقولون أنه قد اشتد عليه حنق سفيان وحقده ، فأضمر في نفسه أن يعمل على قتله إذا أمكنه من ذلك فرصة .

وسرعان ما حانت له تلك الفرصة التي كان ينتظرها فقد كانت حادثة الأمان . ثم ما كاد يقول المنصور : فما أحد يكفيه ، وكان سفيان حاضرا حتى أجابه إلى ذلك وظفر منه بإذن في قتل ابن المقفع . ثم طفق يفكر في أبشع الطرق للفتك بهذا الغريم والنكاية به والتشفي منه ومن سخريته اللاذعة !

هنا أترك للجهمشياري يحدثنا قليلا عن هذه المأساة الرائعة التي قتل

فيها صاحبنا فيقول : « إنه في ذات يوم قال عيسى بن علي لابن المقفع سر إلى سفيان قتل له كيت وكيت » فقال له : وجه معي إبراهيم بن جبلة بن مخرمة الكندي فأبى لا آمن سفيان . فقال : كلا انطلق إليه ولا تخف فإنه لم يكن ليعرض لك وهو يعلم مكانك مني . فقال ابن المقفع لإبراهيم بن جبلة : انطلق بنا إلى سفيان نبليعه رسالة الأمير ونسلم عليه ، فإني لم آتِه منذ قدمنا ، وأخاف أن يظن بي مودة وعداوة فمضيا فجلسا في الديوان وجاء عمر بن جميل فجلس إليهما . فخرج غلام لسفيان فنظر إليهم ثم رجع ثم عاد فسار عمر بن جميل وقال له : يقول لك الأمير : ادخل الديوان فاجلس فيه ، فإذا انتصف النهار فمر بي . فقام فدخل الديوان وجاء الأذن لإبراهيم بن جبلة فدخل ثم خرج ، فأذن لابن المقفع ، فلما دخل عدل به إلى مقصورة أخرى فيها رجلان أمرهما فغذباه . فقال إبراهيم لسفيان ائذن لابن المقفع . فدخل الأذن وخرج وقال قد انصرف . . ! ثم قال سفيان لإبراهيم يخفي عليه الأمر ويضله . لا شك أنه (أي ابن المقفع) أعظم كبراً من أن يقيم وقد أذنت لك قبله ، وما أشك في أنه قد غضب ، ثم قام سفيان وقال لإبراهيم لا تبرح مكانك . ودخل المقصورة التي فيها ابن المقفع فقال له حين رآه ، لقد وقعت والله ! فقال ابن المقفع : أنشدك الله أيها الأمير . فقال : أمي معتلة كما ذكرت إن لم أقتلك قتلة لم يقتل بها أحد قط ! وأمر بتنور فأسجر ثم أمر بابن المقفع فقطع منه عضو ثم ألقى في التنور وابن المقفع ينظر حتى أتى على جميع جسده . ثم أطبق عليه

التنور وقال : والله يا ابن الزنديقة لأحرقنك بنار الدنيا قبل نار الآخرة (١)

وفرغ سفيان من قتله على هذه الصورة البشعة المتوحشة ، ثم عاد إلى إبراهيم بن جبلة فأخذ يحدثه ساعة حتى انصرف : وهو بالبواب إذ لقيه غلام ابن المقفع فقال : ما فعل مولاي ! فقال إبراهيم : أما رأيته ؟ قال : لا فقد دخل بعدك . قال : ما رأيته ! ثم قصد إبراهيم الرجوع إلى سفيان لولا أنه منع من ذلك . فمشى وإلى جانبه غلام ابن المقفع يصيح بأعلى صوته ! قتل سفيان مولاي ! وظل على تلك الحال حتى دخل ومعه إبراهيم بن جبلة على عيسى بن على فأنميا إليه الخبر ، فاضطرب عيسى بن على واهتم لهذا الحادث الجلل . وذلك في قصة طويلة مسرقة في الطول يمكنك أن ترجع إليها في كتاب الجهمشياري المذكور فأنا لا أستطيع أن أسرد القصة كلها لا أدع منها شيئاً ما .

فالقصة نفسها لا تعنى الباحث ولكنها تعنى المؤلف القصصى . وأنا إذن لا أكثرث لموضوعها ولا أحققه ، ولكن أعبا بما يمكن أن نصل إليه بطريقها من النتائج وأحفل بما تدلنا عليه القصة نفسها من دلالات :

ومن هذه النتائج التي نصل إليها أن ابن المقفع كان يعتزم جانب المعارضة الخفية ضد الخليفة المنصور . . . وليس شك في أن صاحبنا كان يائسا من أن يكون كاتباً في ديوان الخلافة . وأنه كان يكره رجال

هذه الخلافة الجديدة ، يصانهم ويحتلمهم فكان ينتهز كل فرصة للتعريض بهم والتشهير بأعمالهم ليسخر منهم ويضحك منهم الناس ... ومن المحتمل — وهذا ما أرجحه ترجيحاً يوشك أن يكون عندي كإيقين — أنه كان يتوقع نجاح عبد الله بن علي عم المنصور ، ويمنى نفسه بظفر هذا الرجل بالخلافة . ففعل إذا ما تم له الظفر بها أن يده إليه أخواه عيسى وسليمان ويشيرا عليه بأن يتخذ ابن المقفع وزيراً له . وابن المقفع في ذلك يتأثر صديقه عبد الحميد بن يحيى الكاتب ، ويضع في ذهنه قصة هذا الكاتب مع مروان بن محمد ، فقد كان عبد الحميد يكتب لمروان قبل أن يحظى بالخلافة ؛ فلما ظفر بها مروان لم ينس أن يحرص على عبد الحميد ، وأنا أزعـم أن ابن المقفع كان يتوقع أن ينال من أعمام المنصور ما ناله عبد الحميد من ذلك الخليفة الأموي . من أجل ذلك التزم جانب عيسى وسليمان وعبد الله يناضل دونهم ويدفع عن حقوقهم ويقول في نفسه : إن كان ولا بد من أن تصير الخلافة إلى العباسيين فخير لي أن تصير إلى أحد أعمام المنصور من أن تصل إلى المنصور نفسه .

ومن الأمور التي تدلنا عليها قصة (الأمان) أن المنصور كان رجلاً ميكياً في السياسة . والحق أن حياة هذا الخليفة — ونخص بالذكر الجانب الخفي من هذه الحياة — تدل دلالة واضحة على نزعتة ، وتوضح للتورخين بجلاء كيف أصبحت الخلافة على أيدي العباسيين ملكاً يستهان فيه بواجبات الدين والقرا به والأخلاق معاً . ولا ينظر فيه إلا للمطامع المادية والأهواء السياسية ليس غير . ومهما يكن من أمر

قصة الأمان فالذى لا يحتمل شكا ولا يعرّزنا إلى إثبات هو أن أعمام المنصور قد احتاطوا كثيراً في أمر عبد الله سواء أكان ذلك الاحتياط كلامياً بطريق المفاوضة أم كان كتابياً بطريق الأمان . وعلى رغم هذه الحيلة العظيمة والتوقى الشديد فإن الجهمشياري يعود فيحدثنا كذلك أن المنصور دفع بعمة هذا إلى رجل — كان المنصور نفسه يبغضه أشد البغض واسمه عيسى بن موسى — وأمره سرّاً أن يقتله .

فدعا عيسى بن موسى بكاتبه يونس بن غدوة ، وقال له إن المنصور أمرنى سرّاً أن أقتل عمه عبد الله . فقال له يونس : أنشدك الله ألا تفعل فإنه يريد أن يقتلك ، ويقتله ، لأنه أمرك بقتله سرّاً ويحجّجك إياه في العلانية (١) فعمل عيسى بن نصيحة كاتبه ولم يقتل عبد الله بن علي . وأما أبو جعفر فإنه دس إلى عمومته من أخبرهم بأن عيسى قتل أخاهم عبد الله . فأسرعوا إليه ودعا المنصور بعيسى على الفور ، فطأ أبوه بأخيههم وكادوا يقتلونه به ظلماً لولا أنه أوقف الخليفة على الأمر وأعلمه أنه لم يقتل عمه بالفعل . فاستحى المنصور من نفسه حين حبطت حيلته وظهرت خيانتة .

وفي تاريخ ابن الأثير : أنه لما عزل المنصور عمه سليمان عن البصرة اختفى عنده أخوه عبد الله خوفاً من الخليفة . فبلغ ذلك المنصور فأرسل سليمان وعيسى في إشخاص عبد الله وأعطاهما الأمان له فخرج سليمان وعيسى بعبد الله حتى قدم المنصور . فأذن لسليمان وعيسى فدخلا عليه وسألاه الإذن لعبد الله ، فأجابهما في ذلك وكان

(١) كتاب الوزراء والكتاب ص ١٤٦ .

قد هياً له مكاناً في قصره — ونهض المنصور وقال لسلیمان وعيسى
خذوا عبد الله معكما — فلما خرجا لم يجداه . وأخذ عبد الله بن علي
وسجن ثم قتل في السجن ! ، (١) .

ومن الغريب أن الشبه عظيم بين هذه الرواية الأخيرة في قتل
عبد الله بن وبين الرواية التي ساقها إلينا الجهمشياري في قتل ابن المقفع
والحق أن هذه المؤامرات التي كثرت في أيام المنصور من شأنها أن
تبعث على الدهشة وأن تثير خيال العامة والخاصة وأن تمكن هؤلاء
وأوائك من خلق القصص الكثيرة والروايات المعقدة — ومن يدرى
لعل المؤرخين أخذوا بتلك القصص والروايات — ومن بينها قصة
الأمان التي نحن بصدددها الآن — وحملهم على الأخذ بها أن هذا
الكتاب نفسه وهو كتاب الأمان ربما كان السبب المباشر لقتل
ابن المقفع .

والواقع أنه كانت هناك أسباب كثيرة لقتل ابن المقفع — لا يبعد
أن يكون كتاب الأمان واحداً منها — ولكنني أستبعد أن يكون هذا
الكتاب هو ما تذرعه به المنصور في قتل الرجل .

فعندي أن المنصور لم يتذرعه بكتاب الأمان في قتل الرجل ولكنه
حين أراد قتله إنما تذرعه بسبب واحد قبل كل شيء هو الزندقة أو هو
شهرة ابن المقفع بهذه الصفة ، وأنا أرجح أنه كان للزندقة في ذلك
الوقت معنى فوق المعنى الذي نفهمه الآن منها . أرجح أنه كان لها معنى
الخروج على الدين ومعنى الخروج على السلطة القائمة معاً ، وربما كان

لها معنى (الخيانة العظمى) وهى الكلمة التى كان يقتل بسببها فى العصور الوسطى كل من كان يتهم بها ، مهما كانت قرابته عظيمة من الملك ، ومهما كان نفوذه قوياً فى البلاط . نعم كان للزندقة معنى الخروج على الحكومة ، وكان الزنادقة فى نظر الحكومة مصدر شر عظيم لها . وكان الخلفاء العباسيون يراقبون حركة الزندقة مراقبة شديدة لا تعرف اللين وكانوا يأتون أفعالا قريبة الشبه بما كانت تفعله حكومة الرومان قديما فى عهد قسطنطين وغيره من الأباطرة الرومانيين . حين كان هؤلاء ينفون الهراطقة من المدن ، وكانوا يحرقون كتبهم ويحرمون على الناس معاملتهم ولا يقبلون منهم أن يتطوعوا فى الجيش .

قد تقول : وإذا كان ابن المقفع مشهورا بالزندقة التى كانت تحمل كل هذا المعنى فلماذا يقتله المنصور غدرا وبطريق المؤامرة ؟ وكان يكفى أن يتذرع بهذه التهمة الكبرى فيقتله جهراً وبعلم من الناس جميعا وأقول : أننى أرجح أن المنصور إنما قتل صاحبنا بصورة أدنى إلى الصراحة وأننى من أجل ذلك أرى فى قصة الأمان أسطورة أو كالأسطورة . ولا أفهمها إلا بأيسر مما فهمها الناس . ولا أصدق منها كل ما أضافه الناس ، وغاية القول عندى أن المنصور فكر فى التخلص من أعمامه ومن الذين يلوذون بأعمامه ، فتحقق له ذلك فى عمه عبد الله كما تحقق له ذلك فى كاتب عمه عيسى بن على - وهو هنا صاحبنا عبد الله ابن المقفع .

وإذن فالزندقة — كانت من أسباب قتل الرجل — بل أزعم أنها كانت السبب الذى تذرعه به المنصور فى قتله . ولا تقل إنى حريص

على أن أثبت لك زندقه ابن المقفع . وأننى لذلك أرى قتله شاهداً على هذه الزندقه ، فلقد كان يكفى الخليفة أن يذكر عنده رجل بالزندقه حتى يعتمد إلى قتله ولو لم يكن زنديقاً فى حقيقته . وابن المقفع رجل فارسى يسخر من العرب ، وهو فى الوقت نفسه لا ينسى أن يذيع فى الناس شيئاً من أخبار أجداده من الفرس وديانتهم — كما سنرى بعد وهو لهذه الأسباب كلها كان رجلاً محسداً كثير الأعداء ، ولا بد لهؤلاء جميعاً أن يكونوا وشوا به ، وأن تكون التهمة التى يلصقونها به أولاً هى تهمة الزندقه .

ولعل من الأسباب التى قتلت الرجل — رسالة كتبها توشك أن تكون برنامج ثورة موجهة إلى المنصور وهى « رسالة الصحابة » وسأتى بعد تفصيلها . ويقول أستاذنا طه حسين (١) إنها وحدها السبب فى قتل ابن المقفع ، وفى هذه الرسالة نجد تشريعاً جديداً من عمل الكاتب يقترحه على الخليفة ليعمل به فى أمور شتى كان أهمها أمر القضاء الذى كثرت فيه الأقوال وأصبحت بسببه الدماء مباحة مرة وكان من حقها أن تحقق ، ومحرمه أخرى وقد كان من حقها أن تهدر إلى غير ذلك مما سنعرفه من المقترحات الخطيرة التى كانت حقاً بمثابة ثورة عظيمة قام بها الكاتب ضد النظم القائمة ووجه فيها الكلام إلى هذا الخليفة الطاغية .

وربما كان من الأسباب التى قتلت الرجل كتاب « كليله ودمنه »

(١) وذلك فى محاضراته التى جمعت بعد كتابه (من حديث الشعر والنثر) المأخذ من هذا الكتاب ص ٧٠ وما بعدها .

فقد كان ضحايا المنصور كثيرون جداً قتلهم الخليفة بالظنة وتذرع في قتلهم بتهمة الزندقة . ولا يبعد مطلقاً أن يكون ابن المقفع شاعراً بموقفه من الخليفة ، محدثاً نفسه بأن اليوم الذى يفكر فيه الخليفة فى القضاء عليه قريب ، فتخيل نفسه واقفاً من هذا الخليفة موقف بيدبا من دبشليم الملك . ومن يدري لعل ابن المقفع لم يجد طريقة يصلح بها من اعرجاج الخليفة ويتشفى لنفسه بها — إلا أن ينقل إلى الناس كتاب كيلة ودمنة وهو يرجو أن يقرأه الخليفة فيعدل عن غيه وأن يقرأه غيره فيتسلى بلموه ، وأكبر الظن أن هذا هو الغرض الرابع الذى لم يصرح به فى مقدمة كتابه (فأول) هذه الأغراض الأربعة ما قصد فيه إلى وضعه على ألسنة البهائم غير الناطقة ليسارع إلى قراءته أهل الهزل (وثانيها) إظهار خيالات الحيوانات بصنوف الأصباغ والألوان ليكون أنساً لقلوب الملوك ، ويكون حرصهم عليه أشد للنزعة فى تلك الصور (وثالثها) أن يكون على هذه الصورة فيكثر بذلك انتساخه ولا يبطل فيخلق على مرور الأيام لينتفع بذلك المنصور والناسك أبدأ (ورابعها) وهو الأقصى وذلك مخصوص بالفيلسوف خاصة ! وهنا سكنت ابن المقفع عن بيان هذا الغرض الأخير الذى وصفه بأنه الأقصى والذى كان لا يشك فى أن المنصور سيفهمه ولا يغيب عن فطنته .

وعلى هذا النحو يستطيع الباحثون أن يذهبوا فى تحليل مقتله مذاهب شتى وأن يضيفوا إلى تلك الأسباب كلها أسباباً أخرى . كأن يذكروا حقد الكتاب فى زمانه عليه انبوغه وتفوقه ، وكأن يذكروا

ما كان يقابل به ابن المقفع من الإكرام والإعظام عند بعض الأمراء وما كان يعامل به من الحسنى عند بعضهم الآخر .

ونستطيع نحن أن نوجز هذا كله فنقول إن الذى قتل ابن المقفع هو أنه لم يكن شخصاً غير ابن المقفع ؟ ولا تعجب من ذلك ، فالرجل كان فى حقيقته عدواً للعرب وللعصية العربية ، مخلصاً للفرس وللعصية الفارسية ، فكان لا بد له من أن يكون فى موقف عدائى للحكومة القائمة مادام رؤساؤها من الخلفاء الذين يحتفظون بشيء من الهوى العربى أو ينتسبون إلى أجداد من العرب ، والعرب فى رأى هذا الكاتب قوم لا يستحقون هذا السلطان . وايسوا أهلاً كالفرس لهذه العظمة والمجد . وسترى لذلك عند كلامنا على أخلاق الرجل أنه كان شديد السخرية من العرب والتقص لهم ، وأنه يعتبر لذلك رأساً من رؤوس الشعوبية أو أصلاً من أصول هذه الحركة التى كان من أغراضها النيل من العرب لأنهم عرب والأشادة بالفرس لأنهم فرس .

لا نستطيع أن نقول إذن أن سبباً واحداً فقط من تلك الأسباب كلها أدى إلى قتله لأنها اشتركت كلها فى ذلك . وغاية القول أن السبب الظاهر فى قتله ربما كان قصة الأمان . ولا ينفى ذلك أن الخليفة حين عمد إلى قتله إنما تذرع بتهمة الزندقة .

والكن متى كان قتل ابن المقفع ؟ لا نستطيع أن نجيب عن هذا ، فيقال إن ذلك وقع بين العام الثانى والأربعين بعد المائة والعام الخامس والأربعين بعد المائة للهجرة . ففى ذلك خلاف بين أصحاب الروايات ، ومهما يكن من شيء فابن المقفع كان رجلاً نشيطاً بعيد الصوت قد

أوشك أن يختلط بخيال الناس جميعاً في عصره وبعد عصره حتى انقسم
الناس فيه فرقاً وطوائف : طائفة تعجب به وتؤلف الأساطير حوله ،
وأخرى تذمه وتحقد عليه ، وعلى رأس هذه الطائفة الأخيرة يكون
المتعصبون من رجال الدين الذين يرون أنه قد نال من شعورهم مرة
بالحاده وزندقته ، وأخرى بتشريعه وقوانينه ، كما سيظهر ذلك في
« رساله الصحابة » التي أشرنا إليها إن شاء الله .

أما نحن فنعتقد فيه الخير والشر ونرى فيه رجلاً مثقفاً مستنيراً
واسع العقل ، يصدر في كل أعماله عن فكرة أو مبدأ . ولهذه الأخلاق
التي يمتاز بها ابن المقفع علة وضخناها في الفصل الذي تعرضنا فيه
لأخلاقه .

خاتمة

في الأثر الأدبي لابن المقفع

مضى العصر الأموي ، ومضت معه الثقافة العربية الخالصة ، وكانت هذه الثقافة إذ ذاك مزاجاً من القرآن والحديث ، ومن النحو واللغة ، ومن الشعر والأنساب ، ومن الأخبار والنوادر ، ومن بعض السير والتواريخ . وهي ثقافة — كما ترى — بسيطة غير معقدة ، بل هي تدل على أن الأمة العربية كانت بين طريقين : طريق بداءة وسذاجة قد مضى ، وطريق علوم وحضارة قد أقبل . وكان العصر الأموي نفسه كان قنطرة عبرت عليها الأمة العربية من طور السهولة والفطرة إلى طور النضوج والتعقيد .

من أجل ذلك كانت — ولم تزل — هذه الثقافة العربية الخالصة حبيبة إلى القلوب ، كما كانت هذه الثقافة نفسها ولم تزل ضرورية لتكوين الأدب ، وأي أديب لم يأخذه جمال البداءة في هذا النوع من الأدب العربي الخاص ؟ بل أي أديب حرص على أن يصل بينه وبين الناس دون أن يتخرج في أول أمره على هذه الثقافة العربية البحتة ، فتعلمه كيف يعبر ، وتعلمه كيف يؤثر ، وتواتيه بما يشاء !

وابن المقفع من أولئك الذين حرصوا على أن يصلوا بينهم وبين الناس عن طريق الكتابة . فاتصل اتصالاً قوياً بالثقافة العربية التي أخذها — كما رأينا — عن آل الأهم ، وعن الأعراب الوافدين من البادية ، وعن العلماء والأدباء الذين عرفهم إذ ذاك .

وسرعان ما صحت سليقته ، وسلمت له الثقافة العربية التي تعوزه ،
وظهر ظهورا واضحا في الميدان الأدبي ، شأنه في ذلك شأن غيره من
أدباء الموالى وعلماهم بوجه عام . وكان هؤلاء يأخذون اللغة العربية
من معينها ، ويستقون الأدب العربي من مصادره . فكان لا يقع لهم
من الخطأ ما وقع للعرب الذين هم أصحاب هذه اللغة !

قيل لبشار : ليس لأحد من شعراء العرب شعر إلا وقد قال فيه
شيئا استنكرته العرب من ألفاظهم وشك فيه ، وأنه ليس في شعرك
ما يشك فيه . قال : ومن أين يأتيني الخطأ ؟ وقد وادت هنا ، ونشأت
في حجور ثمانين شيخاً من فصحاء بني عقيل ، ما فيهم أحد يعرف كلمة
من الخطأ ، (١) .

وهذا الذي يقال في بشار ، يصح أن يقال مثله في ابن المقفع .
بل هذا الذي قيل في الموالى بوجه عام ، هو وحده الذي جعلنا نوضح
فكرة الفن الذي نشأ بينهما وهو « فن الكتابة » .

ألم أقل إن أسلوب ابن المقفع هو أسلوب الحديث الممتاز ؟
والحديث الممتاز لا يكون إلا خطابة أو جدلاً ومناظرة . ومع ذلك
فالفرق عظيم بين هاتين : فلعنة الخطابة أميل إلى الإيجاز ، ولغة المناظرة
والجدل أميل إلى الإسهاب ، وأثر الأولى واضح في كاتب كالابن المقفع ،
وأثر الثانية أوضح في رجل كالجاحظ .

من أجل ذلك وصف أسلوب الجاحظ بالإطالة والإيضاح اللذين

كانا يأتيانه من رغبته في توليد المعاني ، كما كانا يأتيانه من أنه رجل جدل ومناظرة ولجاج واستقصاء . فلقد كان الجاحظ من زعماء المعتزلة والمعتزلة كانوا حزب الدولة ، والدولة كانت تشجع هذا الحزب الذي تولى أمر الرد على الفرق الدينية المتناحرة إذ ذاك .

أما فن ابن المقفع فلم يكن بهذه المرونة ، ولا كان يعرف هذه الإطالة بل هو أدنى إلى الإيجاز : فيه احتفاء كثير بالمعنى ، وفيه عناية باختيار اللفظ ، لا يتكلف فيه سجعا ، ولا يعرف فيه زينة ، ولا يكثر فيه المؤونة ولذا أقبل عليه الناس .

وبقى الناس على هذه الحالة إلى عصر الجاحظ ، فلما أتى الجاحظ لم يكن من السهل عليه أن يصرف عنايتهم إلى أسلوبه الجديد دون أن يتعب تعباً ظاهراً في إحداث تغيير جديد في ذوقهم الأدبي .

وظل أسلوب ابن المقفع رمزاً للكتابة « الكلاسيكية » القديمة ، وفي الناس طائفة تحن أبداً إلى القديم والقدماء .

— ومن أجل ذلك بقي أسلوبه مثلاً يحتذى في البلاغة العربية ، وبقيت كتبه معيناً يستقى منه الكتاب والشعراء على السواء . واستطاعت آداب ابن المقفع أن تغذى عصوراً طويلة من عصور الأدب العربي ، وعاش الأدباء قروناً على تلك الثروة الهائلة ، وتلك الثروة نفسها كالبر — كلما احتفروا الواردون وجدوا فيه ماء صافياً — أطفأوا منه ظمأهم ، وشفوا منه غليلهم ، وتسكاثروا عليه غيرهم — والمورد العذب كثير الزحام !

فأما « الشعراء » ، فمنهم من ظفر بآداب ابن المقفع فنظم بعضها ،

وكأنه أراد أن يقوم على درسها ومعرفتها ، فأخذته بسحرها وجمالها ، فلم يكفه أن عرفها واستوعبها ، حتى أحب فأخرجها في هذه الأثواب .

وكان من هؤلاء « أبان بن عبد الحميد اللاحقي ، الذي نعتبه من أخلص تلاميذ ابن المقفع — تربطهما جنسية واحدة ، ويتفقان في نزعة واحدة ، ويجمعهما غرض واحد ، وهو إعلاء كلمة الفرس .

وقد رأيت أنه نظم « كيلة ودمنة » ورأيت أنه نظم كتاب « مزدك » ، ثم قيل إنه نظم « سيرة أردشير » ، ولا نعرف لمن تنسب هذه السيرة — بل لا نعرف شيئاً عن هذه الأخيرة — ولو أنها لا تخرج عن كونها كتاباً — كما قلنا — في تاريخ هذا الملك .

ومن الشعراء من انتفعوا بآداب ابن المقفع بطريقة أخرى ، وهي أنهم كانوا يعمدون إلى كتبه ، يأخذون ما شاءوا من حكمتها ، ويزيدون أشعارهم بعبارتها ، بل إن منهم من كان لا يفعل أكثر من أن يصوغ هذه الحكم نفسها في أسلوب شعري لا ثرى .

ومن هؤلاء — مثلاً — شاعر عربي تغلب اسمه (كلثوم ابن عمرو ابن أيوب) ، وكان مشهوراً (بالعتابي) ، وكان العتابي هذا مثقفاً بالثقافة الفارسية ، وكان فيما يظهر كثير الاطلاع في آداب ابن المقفع بنوع خاص . وظهر أثر ذلك في نظمه ونثره على السواء .

بل ربما كان من أولئك الشعراء الذين تأثروا بحكم ابن المقفع أيضاً (أبو العتاهية) و (صالح بن عبد القدوس) ومن إليهما من شعراء الزهد والتصوف . فهما قيل في الحكم المنسوبة إلى هؤلاء ، فلا مراء في أن أكثرها مأخوذ من كتب ابن المقفع بالذات .

وأما « الكتاب » وجميعهم يدينون بزعامة ابن المقفع ، فتأثيره فيهم واضح لا يحتاج إلى بيان . وابن المقفع هو وحده الذى أدرك عصر الانتقال من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية ، هو وحده الذى شعر يومئذ بحاجة هذه الدولة الناشئة إلى ثقافة أخرى غير الثقافة التى شاعتها الدولة الزائلة — ونعنى بها الثقافة العربية ، ثم هو من الذين شرعوا للكتاب يومئذ شرعة جديدة — هى الأخذ بثقافات كثيرة ، وعدم الاكتفاء بالثقافة العربية البسيطة — تلك الثقافة التى كان يكتفى بها — أو ببعضها — الشعراء فى ذلك الوقت ، ثم كان هو أسبق الكتاب جميعاً إلى الآداب الفارسية ، يأخذها من منابعها الأصلية ، ويكتبها لهم بطريقة تشير اهتمامهم وتدعو إلى إعجابهم وتضطرهم إلى العناية العظمى بهذه الآداب .

فأبان ، والجاحظ ، وابن قتيبة ، وابن عبد ربه ، والطرطوشى ، وابن حزم . والنويرى : كل هؤلاء وغيرهم قرأوا كتب ابن المقفع وكلهم كان لهذا الكاتب أثر فى مؤلفاتهم ليس إلى إنكاره من سبيل .

أما « أبان » فقلما تعرف شيئاً لم يكن قد أخذه عن أستاذه كما علمنا .

وأما « الجاحظ » فتمد كان معجباً بهذه الشخصية ، حاقداً عليها ، فهو معجب بها لأنها غذته ، وهو حاقد عليها لأنه كثيراً ما تعرض لانقدها ، ولم يستطع أن يصرف الناس عنها إلا بعد تعب شديد .

وأما « ابن قتيبة » و « ابن عبد ربه » فتمد أوشكت أن تكون آثارهما صورة مكبرة من آداب ابن المقفع ، بل أوشكت أن تكون آثارهما ظلاً لأدبيه الصغير والكبير :

أليس قد كان ابن المقفع يعرض مثلاً للكلام عن « السلطان » أو « الإخوان » — فلا يفعل أكثر من أن يجمع ما قاله في ذلك حكماء الفرس وعلماؤهم ، ويضم إلى هذا ما كان يصنعه من الحكم على مثالهم فتألف له من أقواله وأقوالهم مثل هذه الآداب ؟

وهل فعل ابن قتيبة وابن عبد ربه شيئاً أكثر من ذلك ؟ أظن لا ، ولك أن تقارن بين ما كتبه هذان في « عيون الأخبار » و « العقد الفريد » وبين ما كتبه ابن المقفع في الأدبين الكبير والصغير — وخاصة في الموضوعات التي اشترك الثلاثة في تناولها — فستجد هذين الكاتبين متأثرين تأثراً واضحاً بطريقة استاذهما عبد الله بن المقفع .

وقل مثل ذلك في « سراج الملوك » للطرطوشي و « نهاية الأرب » للنويري و « كلمات في الأخلاق » لابن حزم . وربما كان أثر ابن المقفع أوضح في الطرطوشي منه في الآخرين . وذلك بالرغم من أنه كان لا يذكر اسم صاحبنا حتى في العبارات التي ينقلها عنه نقلاً لا تصرف فيه ، ومثلها قوله : « قال حكماء العرب والعجم : مثل مضار السلطان في جنب منافعه مثل الغيث الذي هو سقيا الله تعالى وبركات السماء وحياة الأرض ومن عليها . وقد يتأذى به المسافر ويتداعى له البنيان . . . » إلى آخر هذه العبارة التي صرح ابن قتيبة أنه نقلها عن اليتيمة (١) .

وإن تنس لا تنسى تأثير كتابه « كليله ودمنه » فلم يكتف الأدباء بنظمه وتسهيله ، حتى رأيناهم يتسابقون إلى النسخ على منواله .

(١) تجد هذه العبارة في سراج الملوك ص ٤٢ وفي عيون الأخبار ج ١ ص ٣ .

والذين قاموا بمحاكماته كثيرون نذكر منهم على وجه التمثيل :

سهل بن هرون في كتابه (عفراء وثعلة) .

وابن الهبارية في كتابه (الصادح والباغم) .

وعبد المؤمن بن الحسن الصاغانى في كتابه (دور الحكم في أمثال الهند والعجم) .

وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن ظفر المكي النحوى الصقلى المتوفى سنة ٥٦٠ — في كتابه « سلوان المطاع في عدوان الأتباع » .

وشهاب الدين « أحمد الأبيشيى في كتابه » المستطرف في كل فن مستظرف .

وشهاب الدين الدمشقى المعروف « بعربشاه » في كتابه « فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء » .

وأبو العلاء المعرى الذى قال عنه صاحب كشف الظنون إنه ألف كتاباً أسماه « القائف » على لسان كليله ودمنه وقع في ستين كراسة ولم يكن قد تم ! (١) .

وأخيراً — يقال أن من الأشياء التى نسجت على مثال كيلة ودمنه رسالة من رسائل « اخوان الصفا » — هى الثانية من قسم الطبيعيات، واسمها رسالة « الحيوان » (٢) .

(١) ويقال إن للقائف تفسيراً اسمه « المنار » ولكن الباحثين لم يعثروا لا على القائف ولا على المنار .

(٢) وهى رسالة تتضمن شكوى الحية أن من الإنسان وكتبت لها مقدمة قيل إنها تطور الحيوان من النبات والنبات من الجماد على نحو يذكر بنظرية داروين في النشوء والارتقاء . وتقع هذه الرسالة في مائتى صفحة .

ويقولون إن الأدب العربي بالقياس إلى الآداب الأجنبية يعوزه « القصص » ، والواقع أننا ندهش لذلك ، ونعجب كيف أن أدبنا العربي مقصر من هذه الناحية ، وكان خليقاً به أن يكون أسبق الآداب جميعها إلى تأليف القصة بالمعنى الصحيح .

فهؤلاء السابقون الأولون من كتاب هذا الأدب تبشر آثارهم بظهور فن القصة . والقصة نفسها لا تعوزها الحوادث التي تتألف منها في كل زمان ومكان .

وليس شك في أن ابن المقفع في كتابه « كيلة ودمنة » كان أول الذين فتحوا للناس باب « القصص » ، ثم تبعه كثيرون غيره لم يتقدموا بالقصة نفسها مع الأسف إلى أبعد من الحد الذي وصل إليه .

ونحن نعلم أن القصة — قبل ابن المقفع — لم تكن بمجهودة جهلا تاماً . فقد وجدناها ظلاً في الأدب الجاهلي ثم وجدناها ظاهرة بوضوح في القرآن الكريم .

أما الأدب الجاهلي ففنه قصة على لسان الأرنب والضب زعموا فيها « أن الأرنب التقطت تمرة ، فاختلسها الثعلب فأكلها ، فانطلقا إلى الضب » فقالت الأرنب يا أبا الحصين ، قال : سمياً دعوت . قالت : آتينا لنختصم إليك . قال : عادلاً حكماً . قالت : أخرج إلينا . قال : في بيته يؤتى الحكم . قالت : إني وجدت تمرة . قال : حلوة فكليها قالت : فاختلسها الثعلب . قال : لنفسه بغى الخير . قالت فلطمته . قال : بحقك أخذت ، قالت : فلطمني . قال حر انتصر . قالت : فاقض بيننا : قال : لقد قضيت . فذهبت أقواله مثلاً ، !

أرأيت إلى هذه القصة الطريفة كيف وضحت العصر الجاهلي في كل شيء ؟ أرأيت إلى هذه القصة الصغيرة كيف يمكن أن تكون صورة صادقة أملت من العصر الجاهلي بكل شيء ؟ أنا لا أعرف نثراً جاهلياً ، أصدق من هذه القصة في التعبير عن بيئة العربية ، والعقلية العربية ، والخلق الجاهلي والأدب الجاهلي .

وأما القرآن الكريم فقد شغل القصص حيزاً كبيراً من أجزائه بل إن من هذه القصص ما جاء على ألسنة الحيوان . وذلك مثل قوله تعالى « حتى إذا أتوا على وادي النمل ، قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سايمان وجنوده وهم لا يشعرون . فتبسم ضاحكاً من قولها وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين » . ولكن مهما قيل أن القصة وجدت قبل ابن المقفع ، فلا شك في أنه كان أول الذين فتحوا للناس بابها ، ولا شك في أنه كان أسبق الكتاب إلى الإكثار من قولها ، ولا شك أيضاً في أن هذه القصص الهندية المعروفة تركت أثرها في الخيال الإسلامي ، كما تركت من قبل أثرها في الخيال الفارسي .

أما أثرها في الخيال الفارسي فلأنك تقرأ في كتاب « عيون الأخبار » قصة ينقلها ابن قتيبة عن كتاب « سير العجم » . وتدهش كيف أن هذه القصة شبيهة قوياً جداً بباب « البوم والغربان » في كتاب كلبية ودمنه وهو الباب الذي علمت أنه لا شك هندي لا فارسي . يقول ديشليم الملك أبيدبا الفيلسوف :

« قد سمعت مثل إخوان الصفا وتعاونهم ، فاضرب لى مثل العدو الذى لا ينبغى أن يغتر به ، وإن أظهر تضرعاً وملقاً . قال الفيلسوف : من اغتر بالعدو الذى لم يزل عدواً أصابه ما أصاب اليوم من الغربان ، ثم يأخذ فى الحديث حتى يصل إلى قصة الغراب الذى قدم نفسه لملك الغربان ، لينتف الملك ريشه ، ويطرحه فى أصل شجرة ، حتى يمر عليه اليوم ، فيعمل على خدعها ، ويسوقها بحيلته إلى الهلاك . وهذا كله فى قصة شبيهة كل الشبه — كما قلنا — بالقصة التى أوردتها ابن قتيبة حيث يقول : « وقرأت فى كتاب سير العجم أن فيروز بن يزدجرد بن بهرام لما ملك سار بجنوده نحو خراسان ليغزو — أخشنوار — فلما انتهى إلى بلاده اشتد رعب أخشنوار منه وحقده له ، فناظر أصحابه ووزراءه فى أمره . فقال له رجل منهم : أعطنى موثقاً وعهداً تطمئن إليه نفسى أن تكفينى أهلى وولدى وتحسن إليهم ، وتخلفنى فيهم ، ثم اقطع يدى ورجلى ، وألقنى على طريق فيروز ، حتى يمر بى هو وأصحابه ، فاكفيك مؤونتهم ، وأورطهم مورطاً تكون فيه هلكتهم . فقال له — أخشنوار — وما الذى تنتفع به من سلامتنا وصلاح حالتنا إذا أنت قد هلكت ولم تشاركنا فى ذلك ؟ قال : إنى قد بلغت ما كنت أحب أن أبلغه من الدنيا . وأنا موقن بأن الموت لا بد منه ، وإن تأخر أياماً قلائل ، وأحب أن أختم عمرى بأفضل ما تختم به الأعمار من النصيحة لإخوانى والنكاية فى عدوى . فيشرف بذلك عقي ، وأصيب سعادة وحظوة فيما أمانى . ففعل به ذلك ، وأمر به فألقى حيث وصف له . . . »

ذلك إذن مثل من أمثلة تأثر الخيال الفارسي بالقصص الهندية .
ثم إن هذه القصص الهندية نفسها قد أثرت كما قلت لك أيضاً في الخيال
الإسلامي .

أليس قد ألف هذا الخيال الإسلامي قصة « الزباء » ؟ وأنت تعلم
أن من أشخاص هذه القصة ملكا هو « جذية الأبرس » وإلى جانبه
رجل ذو حيلة ودهاء هو « قصير بن سعد اللخمى » وأن هذا الأخير
جدع أنفه وأتلف جسمه ، وفعل بنفسه الأفاعيل — وهذا كله على
نحو يذكرنا بالقصتين الهندية والفارسية اللتين رويتهما لك الآن ؟
وإذن فالصلة قوية بين « قصة الزباء » عند المسلمين و « قصة فيروز »
عند الفرس و « قصة البوم والغربان » عند الهند . وإذن فالخيال
الإسلامي الذي فاته أن يتأثر بالأساطير اليونانية — كما قلنا — لأن
هذه الأساطير وثنية في جوهرها — كان لابد له من أن يتأثر بالخيالين
الهندي والفارسي على هذا النحو ، وكان يجب أن يكون تأثر المسلمين
عظيما بهذين الخيالين . وكان يجب أن يكون من آثار ذلك غنى في الأدب
شعره ونثره على السواء .

والكن ترى ما الذي صرف المسلمين عن ميدان القصص ؟ ومن
الذي يصح أن يقع عليه اللوم في ذلك ؟
ليس هنا موضع الإجابة عن هذا السؤال ، ولو أن الإجابة عنه
يسيرة كل اليسر . لا أقول إننا نجد لها في طبيعة اللغة العربية نفسها
— فأصف هذه اللغة بسعة مادتها وكثرة اشتقاقاتها — وأقول إنها
إذن لغة ألفاظ وتأنق ليس غير . وإنما أجد الجواب عن سؤال هذا
في أدباء العربية أنفسهم ، فهم وحدهم الملمون في هذا التقصير . وهم

وحدهم الذين صرفوا همتهم إلى الألفاظ دون المعنى ، وحصروا جهودهم في الشكل دون الموضوع ، فجاءت كتاباتهم تغلب عليها الزينة والزخرف . وكان خليقاً بهم أن يتجهوا إلى تنويع الموضوع وتجديده كما اتجهوا إلى تزايد الألفاظ وتحسينها .

ويكفي أن تذكر « المقامة » العربية . ويكفي أن تعلم أنها كانت فوق القصص الهندية والفارسية — تصلح أن تكون نواة أخرى للقصة الإسلامية — لولا أن أوجبت التقاليد العربية على هذه المقامة أن تكون نثراً مشتملاً على ألفاظ مسجوعة ، ومفردات لغوية توشك أن تكون مجهولة ، على حين أن موضوع « المقامة » نفسه كان شيئاً تافهاً ، يدل على أنه لم يحظ من المؤلف بشيء كثير أو قليل من العناية أو التفكير !

وإذا كان الأدب الأوروبي قد استفاد كثيراً من اتصاله بالأدب الإسلامية ، وإذا كان خير ما أفاده هذا الأدب الأوروبي من آدابنا هو ما كان موضوعه القصص الخرافية (١) ، وإذا كانت هذه القصص نفسها قد ألهمت كثيرين من أدباء أوروبا في العصور الوسطى وبعدها . وأوحت إليهم بكثير من القصص التي كانت تؤلف الأدب الشعبي الأوروبي إذ ذاك . نقول إذا كان هذا كله قد حدث لأوروبا — من اتصاله بالأدب الإسلامي — فكيف لا يحدث أضعاف ذلك للشرق وهو وحده الوارث الحقيقي لهذا الأدب ؟

ذلك مادعانا إلى العجب ، وذلك ما يجعلنا نرى في ابن المقفع بطلاً من أعظم أبطال الأدب . وكيف لا يكون بطلاً من خلف كل هذا

(١) اقرأ فصل (الأدب) من كتاب تراث الإسلام الذي سبقت الإشارة إليه .

التراث الأدبي العظيم؟ ولم لا يكون بطلا من استطاع أن يوجه الأدباء في عصره وبعد عصره مثل هذا التوجيه الحكيم؟

وإذا كان الأدب العربي قد أعوزه القصص بالمعنى الفنى ، فليس وذر ذلك واقعاً على ابن المقفع ، ولكن وزره يقع على الأدباء الذين أتوا بعد ابن المقفع ، فهؤلاء الأدباء من بعده هم الذين وقفوا أنفسهم عند الحد الذى انتهى إليه .

* * *

ودع عنك تأثير ابن المقفع فى الشعراء والكتاب والقصاص .
وعد معى قليلا إلى تأثيره فى العقل الشرقى بوجه عام .

وكما اضطررنا أن نذكر الجاحظ عند كلامنا عن أثر ابن المقفع الأدبى ، فأخذنا نوازن بينهما من ناحية الأسلوب ، فكذلك نضطر إلى أن نذكر الجاحظ مرة أخرى عند كلامنا فى أثر ابن المقفع الفكرى ، فنوازن بينهما من حيث الفكر .

ولسنا نريد هنا أن نعرض لمنهج التفكير عند الجاحظ ، وإنما نريد أن نشير هنا إشارة خفيفة إلى طبيعة عقله بالقياس إلى ابن المقفع فأما عقل ابن المقفع فقد رأيت أنه ينزع دائماً إلى المثل الأعلى ، وعرفت أثر هذه النزعة فى أخلاقه وكتاباتهِ وطريقة فهمهِ طبائع الناس والأشياء . وأما عقل الجاحظ فليس يعرف هذه النزعة المثالية ولكنه رجل « واقعى » بكل ما فى هذه الكلمة من معنى : فهو واقعى فى أخلاقهِ . لأن أخلاقهِ صورة مأخوذة من عصرهِ أخذاً ليس فيه تعديل أو تهذيب . وهو واقعى فى أسلوبهِ لأنه يصف بهذا الأسلوب

حياة الناس في عصره وصفاً دقيقاً لا يحاول فيه أن يقترب من مثل أعلى ، يضعه نصب عينيه ويوجه الناس إليه ، وهو واقعي في تفكيره لأنه يفكر على طريقة غيره من سادة الأمة وقد كان هؤلاء يومئذ يقولون - مثلاً - بالاعتزال - فالزم الجاحظ نفسه من أجل ذلك وحده أن يقول مثلهم ، ويدعو إلى رأيهم ، ويشجع مذهبهم بماله من قدرة على الترسل وبلاغته في التعبير .

ويأبى أن كان الجاحظ رجلاً صحفياً ، بالمعنى الذي نفهمه نحن من هذه الكلمة في الوقت الحاضر .

وأما ابن المقفع فإلى أن يكون فيلسوفاً أقرب منه إلى أن يكون عالماً أو كاتباً فحسب !

وإذن فابن المقفع من كتاب « الفكرة والمبدأ » - لا يكتب فيهما إلا لأنه مقتنع بصحتها ، أو لأنه في سبيله إلى هذا الاقتناع . وهو في الوقت نفسه من كتاب « الشك والحيرة » ، والشك وسادة - كما يقول الغربيون - شائكة . ولكن لا تنام عليها إلا الرؤوس المنظمة .

ويأبى أن كان هذا الرجل من أوائك القليلين الذين يشغلهم البحث دائماً عن « الحقيقة » أين هي ؟

وأنا أزعم أنه لو لا شكوك ابن المقفع الدينية ، لما كان للفرق المذهبية التي ظهرت بعده في الدولة العباسية كل هذا الشأن . وأنا أزعم أنه لو لا خطراته العقلية وملاحظاته الشخصية ، لما تنبّهت أذهان « الكلاميين » بعده إلى مثل هذا الحد .

وإلا - فما هذا الكلام الذي لانهاية له في طبيعة الأديان ؟ وما هذه

البحوث التي لانهاية لها كذلك في مسألة « حرية الإرادة » ؟ وفيم كل هذا الجدل القائم بين الفرق الدينية ، من معتزلة ومرجئة وجبرية ورافضة وخوارج وناطقة الخ .

والحق أن مسألة « حرية الإرادة » كانت من أهم المسائل التي شغلت بال الكثيرين من المفكرين على اختلاف مللهم ونحلهم ومذاهبهم في الاعتقاد والتفكير ، فهل صحيح أن الإنسان يعتبر حراً في إرادته ، فهو مسئول حقاً عن كل أفعاله التي تصدر عنه ، وهو الذي يختار لنفسه هذه الأفعال ، ولا يختارها الله له ؟

أما الجبرية — وهم القائلون بالجبر — فقد أراحوا أنفسهم وكفروها مؤونة البحث ، وقالوا إن الإنسان مجبر لاخير ، وأما الزنادقة — وهم أشقى هذه الطوائف وأكثرهم تفكيراً في المسألة — فقد كانوا لا يريدون أن يجدوا في الإسلام حلاً لهذه المشكلة . وكان رجل منهم كابن المقفع — طويل التفكير في هذه المسألة ذاتها . ولكن يظهر أنه كغيره من الشكاكين والمتزندق لم يشأ أن يجد الجواب عنها في « المزدكية » التي هي دين آبائه وأجداده من الفرس ، ولا في « الإسلام » وهو دين الدولة العباسية التي أظلمت . وإنما شاء ابن المقفع أن يجد حلاً لهذه المشكلة في « المانوية » نسبة إلى « ماني » وهو من سبقت الإشارة إليه في هذا البحث .

وانظر مرة أخرى إلى الرسالة التي نسبت إلى ابن المقفع في الزندقة والتي رد عليها القاسم بن إبراهيم الزيدى تنهض دليلاً على ما نقول ، فإذا كان شيء يستحق التفاتنا في هذه الرسالة ، فإن هذا الشيء

وهو حديث ابن المقفع عن الإسلام ، وحديثه عن المانوية . لحديثه عن الإسلام ينم عن سخرية وتهكم وشك يقصد به الطعن في الدين . وحديثه عن المانوية ينم عن احترام وإيمان بهذه العقيدة التي ارتاح إليها ابن المقفع ووجد فيها حلا لهذه المشكلة التي شغلته .

أما الجاحظ — وكان رجلا من رجال المعتزلة — فقد كان يقول مثلهم بحرية الإرادة وإن الإنسان حر في أعماله وإنه يخلق بنفسه هذه الأعمال وإن الله لا يخلقها له ، وإنه من أجل ذلك مسؤول عن هذه الأعمال محاسب عليها .

* * *

وإن أنس لا أنس بلاء الرجل في الإصلاح الاجتماعي ! فأى عقل هذا الذى كان يصدر عنه فى أمر هذا الإصلاح الخطير ، وأى قلب هذا الذى كان لا يخشى صاحبه فى الحق بطش أمير أو وزير أو عظيم أو كبير ؟ وأى علم هذا الذى كان يسعف الرجل بكل تلك الحلول العظيمة التى اقترحها يومئذ على الخليفة ؟

الحق أن ابن المقفع كان نعمة أنعم الله بها على الأدب الإسلامى والثقافة الإسلامية . فهو نعمة على الأدب الإسلامى لأنه غذى هذا الأدب بعنصر من العناصر الأجنبية القوية — وهو العنصر الفارسى . وهو نعمة على الثقافة الإسلامية ، لأنه انتقل بها من طور الضيق والفقر إلى طور السعة والثروة .

واست أدري ماذا كان يكون مصير الأدب الفارسي لو قد عاش له
البطل الفارسي الذي لم يكن قد تجاوز الأربعين !

وبعد — فكلمتي الأخيرة في صاحبي هي : « إنه إذا صح أن يكون
تاريخ الدول الإسلامية في أزهي عصورها — قد حظى برجل تتمثل
فيه الحضارات الشرقية القديمة كلها في أحسن أثوابها ، كما تتمثل فيه
العواطف الإنسانية كلها في أنبل صورها وأرق درجاتها — لما كان
هذا الرجل غير « عبد الله بن المقفع » .

أجل — عبد الله بن المقفع هو البطل الذي يعتبر بحق « مفخرة
الشرق » . أو هو البطل الذي نعتبره بحق من أولئك النفوس القليلين
الذين يطلق عليهم اسم « قادة الفكر » .

وأنا على يقين من أن هذه الشخصية العظيمة ستبقى مستحقة من
الناس جميعاً كل إعجابهم وتقديرهم . وأنا على يقين من أن هذه الشخصية
الممتازة ، ستبقى أبد الدهر مصدراً عظيماً لكثير من أبحاثهم وآرائهم
بل لاني لعلى ثقة كبرى بأن الأجيال القادمة كلها ستقدر الرجل تقديراً
يزيد كثيراً عن هذا الحد ..

[تم بحمد الله]

مصادر البحث

المصادر الشرقية مرتبة حسب حروف المعجم

- (١) كتاب ابن المقفع لخليل مردم - طبعة دمشق ١٩٣٠
- (٢) » إعجاز القرآن للباقلاني - طبعة القاهرة عام ١٣٤٩
- (٣) » » » للرافعي - » » » ١٣٤٩
- (٤) » الآثار الباقية للبيروني - » أيبزج » ١٩٢٣
- (٥) » الأخبار الطوال للدينوري - طبعة أيدين عام ١٨٨٠
- (٦) » الأدب الكبير لابن المقفع - طبعة أحمد زكي باشا وطبعة
الأمير شكيب أرسلان وطبعة المرصفي
- (٧) » الأدب الصغير لابن المقفع - الطبعات المصرية وحدها
- (٨) » الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني - الطبعة الأوروبية
- (٩) » الأقاليم للأصطخري - طبعة أيدين ١٨٧٠
- (١٠) » الأمالي (الغرر والدرر) للسيد المرتضى - طبعة القاهرة
عام ١٣٢٥
- (١١) » الأوراق في أخبار آل عباس الصولي - مخطوط بدار
الكتب بالقاهرة
- (١٢) » مجمع الأمثال للبيداني
- (١٣) » البدء والتاريخ لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي - طبعة
باريس عام ١٩٠١

- (١٤) كتاب البخلاء للجاحظ - طبعة ايدن عام ١٩٠٠
- (١٥) » البلدان لابن الفقيه - طبعة ليدن عام ١٨٨٥
- (١٦) » البيان والتبيين للجاحظ - طبعة السندوبي عام ١٩٣٢
- (١٧) » التنبيه والاشراف المسعودي - طبعة ايدن عام ١٨٩٤
- (١٨) » التاج في أخلاق الملوك - طبعة المرحوم أحمد زكي باشا
- (١٩) » الحيوان للجاحظ - طبعة القاهرة عام ١٣٢٣
- (٢٠) » الرد على زندقة ابن المقفع للقاسم ابن ابراهيم الزيدى -
طبعة جويدي الصغير بروما
- (٢١) » الشهنامة للفردوسي - تعريب البندارى وتصحيح
الدكتور عبد الوهاب عزام - طبعة القاهرة عام ١٩٣٢
- (٢٢) » الصادح والباغم لابن الهبارية - طبعة القاهرة
- (٢٣) » الصناعتين لأبي هلال العسكري - طبعة الآستانة
- (٢٤) » العقد الفريد لابن عبد ربه - طبعة القاهرة عام ١٣٣١
- (٢٥) » الفهرست لابن النديم - طبعة ايزج عام ١٨٧١
- (٢٦) » الفوائد لابن القيم الجوزي - طبعة القاهرة
- (٢٧) » المحاسن والمساوىء للبيهقي - طبعة كبش عام ١٩٠٢
- (٢٨) » المزهر للسيوطي - طبعة القاهرة
- (٢٩) » الملل والنحل للشهرستاني - طبعة ليدن
- (٣٠) » المنظوم والمنثور لابن طيفور - دار الكتب بالقاهرة
- (٣١) » النثر الفنى للدكتور زكى مبارك - طبعة القاهرة عام ١٩٣٤
- (٣٢) » بلوهر ويوزلف - دار الكتب بالقاهرة

- (٣٣) كتاب تاريخ آداب اللغة العربية لرجى زيدان - طبعة القاهرة
- (٣٤) » » التمدن الإسلامى لرجى زيدان - طبعة القاهرة
- (٣٥) » » الحكماء للقفطى - طبعة ايبزج عام ١٣٣٠
- (٣٦) » » الوزراء والكتاب للجهمشيارى ، مخطوط
بالزنگو غراف - دار الكتب بالقاهرة
- (٣٧) » » تاريخ الطبرى - الطبعة الأوروبية
- (٣٨) » » تجارب الأمم لابن مسكويه - طبعة ليدن ١٩١٣ - ١٩١٧
- (٣٩) » » تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو أمر مرذولة
للبيرونى ، طبعة ليدن ١٨٨٧ .
- (٤٠) » » تراث الاسلام ترجمة لجنة الجامعيين لنشر العلم - طبعة
القاهرة ١٩٣٦
- (٤١) » » ثلاث رسائل للجاحظ - طبعة السندوبى بالقاهرة ١٩٣٣
- (٤٢) » » ثمار القلوب للشعالى - طبعة القاهرة عام ١٣٢٦
- (٤٣) » » خزانة الأدب للبغدادى - طبعة الآستانة
- (٤٤) » » دائرة المعارف للبستانى
- (٤٥) » » ديوان أبى تمام الطائى - طبعة بيروت عام ١٨٨٩ .
- (٤٦) » » رسائل البلغاء جمعها الأستاذ كردعلى - طبعة القاهرة عام ١٩٠٨
- (٤٧) » » رسالة منسوبة إلى ابن المقفع - نشرها الحلبي
- (٤٨) » » كتاب زهر الآداب للحصرى - طبعة القاهرة عام ١٣١٦
- (٤٩) » » سراج الملوك للطرطوشى - طبعة مطبعة الأزهر عام ١٣١٩
- (٥٠) » » شرح العيون فى شرح رسالة بن زيدون - طبعة القاهرة
- (٥١) » » سلوان المطاع فى عدوان الاتباع لشمس الدين الصقلى

(٥٢) كتاب شرح حال ابن المقفع (بالفارسية) للأستاذ عباس إقبال
طبعة طهران .

(٥٣) • ضحى الإسلام الأجزاء الأولى والثاني والثالث الأستاذ أحمد

أمين — طبعة القاهرة أعوام ١٩٣٣ و ١٩٣٥ و ١٩٣٦

(٥٤) • طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة

(٥٥) • الأمم لصاعد الأندلسي — طبعة بيروت

(٥٦) • المأمون للدكتور فريد رفاعي — طبعة بيروت

(٥٧) • عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب لأحمد بن علي الحنفى

• مخطوط ، دار الكتب بالقاهرة

(٥٨) • عيون الأخبار لابن قتيبة — طبعة القاهرة عام ١٣٤٣

(٥٩) • غرر أخبار ملوك فارس للشعالبي — طبعة باريس عام ١٩٠٠

(٦٠) • فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء لابن عربشاه

(٦١) • فتوح البلدان للبلاذرى — طبعة آيدن عام ١٨٦٢

(٦٢) • فجر الإسلام الأستاذ أحمد أمين — طبعة القاهرة عام ١٩٢٨

(٦٣) • طبعة ابن خلدون الاجتماعية — ترجمة الأستاذ عبد الله عنان

طبعة القاهرة

(٦٤) • كامل التواريخ لابن الأثير — طبعة القاهرة عام ١٣٠٢

(٦٥) • كشف الظنون للحاج خليفة — الموجودة بمكتبة الجامعة المصرية

(٦٦) • كلية ودمنة — طبعة وزارة التربية والتعليم بالقاهرة —

طبعة الأب لويس شيخو ببيروت — طبعة البارون

ده ساسى — طبعة المصرفى بالقاهرة

- (٦٧) مجلة جامعة القاهرة Boulton .
(٦٨) كتاب محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني — طبعة القاهرة
(٦٩) مروج الذهب للمسعودي — طبعة القاهرة عام ١٩٠٩
(٧٠) معجم البلدان إياقوت — طبعة القاهرة عام ١٩٠٩
(٧١) تاج العروسی للزبيدي
(٧٢) مقدمة ابن خلدون — طبعة القاهرة ١٢٨٤
(٧٣) كتاب من حديث الشعر والنثر للدكتور طه حسين — طبعة

القاهرة ١٩٣٦

- (٧٤) نتائج الفطنة لابن الهبارية — طبعة بيروت
(٧٥) وفيات الأعيان لابن خلسكان

وذلك عدا بعض الكتب والمقالات والمجلات والمحاضرات والأبحاث
التي أشرنا إليها في تضاعيف الكتاب وهو امشيه ولم يتسن لنا ذكرها
كلها في هذا الفهرست .

المصادر الأوروبية

EUROPEAN SOURCES

1. Iranian Influence on Moslem literature (Russian Book of M. Ionstranzev, translated into English by P. Nariman) Bombay 1918.
2. Mémoires Historiques, par Baron S. de Sacy. Paris.
3. The Iranian National Epic, or the Shahnamah, being the English translation from the German of prof. T. Noldeké Das Iranische Nationalepos by Mr. Bogdanov. Bombay. 1930
4. The Letter of Tansar, Christensen (as translated by G. K. Nariman Bombay. 1918.)
5. Foreward to the Ocean of Story : Denisson Ross London 1926.
6. Burzoe's Einleitung zu dem Buche Kalilah Wa Dimnah. Noldeké (as translated by Nariman Bombay (1918).
7. Kalilah Wa Dimnah : Ency of Islam. Brockelmann.
8. Encyclopédie de L'Islam Leyden 1913—1926.
9. Kalilah Wa Dimnah or the Fables of Bidpai By Keith Falconer (Cambr (1885)
10. Ouvrages Arabes (II Kalilah,) Par V. Chauvin, Paris.
11. Histoire des Arabes : Par Cl. Huart, Paris
12. The Cambridge Medieval History Vol. II. Cambridge
13. A Literary History of Persis : Browne, London.
14. A Literary History of Arabs : Nickolson, London.
15. L'Islam et les races : par pierre andré Paris.

16. Syrian Literature by Wright, London.
17. Noldeké's Introduction to Tabary as Translated by Nariman Bombay 1918.
18. L'Empire des Sassanides, Christensen, Copenhagen 1894
19. Revista Orientali « أو مجلة المشرقين »
20. The religion of the Manichees Cambridge 1907.
21. Histoire des rois de Perses. Zotenberg, Paris 1900.

فهرس موضوعات الكتاب

صفحة

الباب الأول :

- الفصل الأول — الشعب الفارسي بين الشعوب الاسلامية ٦
الفصل الثاني — الثقافة الفارسية بين عناصر الثقافة الاسلامية ١٧
الفصل الثالث — الآثار الفارسية وحدها ، وكيف احتفظ الفرس بها ٢٧

الباب الثاني :

- الفصل الأول — حياة ابن المقفع ٣٧
الفصل الثاني — أخلاق ابن المقفع ٤٩
الفصل الثالث — ابن المقفع ونظرته إلى المثل الأعلى . ٦١

الباب الثالث :

- الفصل الأول — زندقة ابن المقفع المفكر ٧٢
الفصل الثاني — ابن المقفع والاصلاح الاجتماعي ٩٦
الفصل الثالث — أسلوب ابن المقفع ١١١

الباب الرابع :

- الفصل الأول — تحقيق آثار ابن المقفع ١٣٤
الفصل الثاني — بعض آثار ابن المقفع ١٥٥
الفصل الثالث — كيلة ودمنة من آثار ابن المقفع . ١٧٨
الفصل الرابع — مصرع ابن المقفع ٢١٨
خاتمة : في الأثر الأدبي لابن المقفع ٢٣٢

الشمس ٥٠

دار الثقافة القرية للطباعة
شمارع قولة - الدمام عابيه

